اسناد و مباحثی

درباره

تاریخ کلـیسای شرق

جلد دوم

سطح عالی

فهرست مندرجات

مقدمه
یادآوری به جهت التیام

هدف از مطالعهٔ تاریخ کلیسا چیست؟ وقایع و حوادثی که سالها از وقوع آنها گذشته چه ارتباطی می‌توانند با من داشته باشند، به ویژه اگر نسل ما آنها را به دست فراموشی سپرده باشد؟ آیا در مورد راز مسیح و کلیسا نباید حقایقی بس مهمتر از آنچه نیاکانمان می‌دانستند بدانیم؟ به علاوه، آیا عاقلانه‌تر نیست برخی رویدادهای جریحه‌دارکننده و تهاجماتی را که پشت‌سر نهاده‌ایم به فراموشی بسپاریم تا مبادا نفرت در دلها و در میان جوامعمان شعله‌ور شود؟

ما به طور خاص در شرق جواب این سؤالات را می‌دانیم و گاه زندگی و تجربیات ما در زمان حاضر به گونه‌ای است که گویی دنبالهٔ تاریخ گذشته است: پس شناخت تاریخ برای شناخت خودمان و نیز درک مفهوم وقایعی که شاهد آن هستیم ضروری است. پس اگر تاریخ را نشناسم، نمی‌توانم به شناخت خود و درک معاصرین خویش دست یابم.

در این مقدمه می‌خواهیم بر این نکته تاکید کنیم که «آگاهی مجدد از وقایع فراموش شده» تا چه حد اهمیت دارد.

درواقع، هزاره‌ای که اکنون در سالهای آخر آن هستیم برای کلیساهای ما به منزلهٔ تداوم طولانی وقایعی بسیار دردناک است که از مشخصات این قرون محسوب می‌شوند. اجتماع ما عمیقاً مجروح شده و این جراحات هنوز هم قابل احساس هستند، درست مانند زخمی که خوب التیام نیافته و در نتیجه عکس‌العملهای دفاعی احساسی ایجاد می‌کند چرا که انگیزه‌های تعیین‌کنندهٔ آنها که غالباً ناخودآگاه است از خاطرهٔ جمعی ما پاک شده است.

فراموشی التیام نیست!
فراموشی بخشش نیست!

آیا حضرت مریم پس از رستاخیز می‌بایست صلیب پسرش را فراموش کند تا بتواند محکوم‌کنندگان وی را ببخشند؟ یا این که وی اجازه داد نور آن قیام کرده جراحت عمیق خاطره‌اش را التیام بخشد و این نخستین کلام زنده را دریافت کند که «سلامتی بر شما باد»؟

ما باید از جراحاتی که موجب برخی عکس‌العملها می‌شوند آگاه باشیم تا بتوانیم التیام آنها را از مالک حیات طلب کنیم: او قادر است ناآگاهی ما را تسکین دهد و به ما قدرت

بخشیدن بدهد. اما برای این کار بایستی این جراحات را همانند فقرا و بیماران در انجیل به وضوح نشان وی دهیم. پس باید خود را بشناسیم و به ضعفها و بیماریهایی که از گذشتهٔ خود به ارث برده ایم اعتراف کنیم، حتی اگر این اعتراف و آگاهی دردناک باشد. درواقع هیچ چیز خطرناک تر از آن نیست که تاریخ حقیقی اجتماع خود را ندانیم بلکه از آن برای خود رؤیایی بسازیم، تاریخی افسانه ای و ایده آل که درواقع خیالی واهی، سرچشمهٔ غرور در اجتماع، تحقیر سایرین و نیز درگیریهای مختلف است. با داشتن رؤیاهایی در مورد گذشته و نیز خیالبافی هایی برای آینده در تصوراتمان، در ناآگاهی به سر می بریم، در دنیایی ساختگی و در رقابت با سایر جوامع زیرا تصویری که می خواهیم از خودمان به دست دهیم اغراق آمیز، دروغین و در نتیجه شکننده است و برای دفاع از آن، به اندازه پوچی و بیهودگی همان افکار، دیوارهای بلندی به دورش بنا می کنیم...

پس باید گذشتهٔ خود را به یاد داشته باشیم، خواه برای شکرگزاری، خواه برای طلب بخشش از خدا، یا برای آشتی کردن با خودمان یا با دیگران. آنچه برای تک تک ما حقیقی است برای دیگران هم در اجتماع ما حائز اهمیت است. به یاد آوردن یعنی التیام وجدان شخصی و نیز جمعی ما با مراقبتهای روانکاوانه که این جا و آن جا در موردش شنیده ایم بی ارتباط نیست. باید به یاد آوریم تا از درون آرامش یابیم، تا بتوانیم طبق گفتهٔ انجیل «عاملان سلامتی» شویم، تا بخشیدن را آن گونه که خدا ما را بخشیده است بدانیم، همان گونه که هر بار به همراه عیسی «ای پدر ما» را می خوانیم آن را می طلبیم. یادآوری یعنی آگاه شدن از جراحاتمان و توانایی یافتن برای نشان دادن آنها به طبیب جانهایمان و نجات دهندهٔ اجتماعات انسانی و کلیساهایمان.

پدر روحانی ایو کنگار (Yves Congar) یکی از بزرگترین الهیدانان عصر ما که تلاش بسیار نموده تا کلیساهایی را که در طی تاریخی متزلزل دچار تفرقه شده اند به هم نزدیک سازد می تواند ما را برای تصفیهٔ خاطرات شخصی و نیز جمعی یاری دهد تا آرامش درونی یافته و عاملان سلامتی و اتحاد گردیم:

> ای کاش برای مردم و برای کلیساها نوعی روانکاوی و نوعی درمان بنیادی وجود می داشت که این مکان را برای ایشان به وجود می آورد تا نقائص و پیچیدگیهای اکتسابی از همان بدو دوران کودکی را که با گذشت سالیان منسجم تر شده است حل کند! ای کاش وسیله ای برای روشن نمودن علت این همه شکست در حالی که گنجینه بی نظیری از اصول مشترک می توانست اساس مشارکت کامل باشد وجود می داشت!

وسیله و درمان وجود دارد و آن تاریخی است که در نهایت افتخار و حقیقت ممکن

پایه‌گذاری شده است. درواقع پیامد چنین تاریخی آن است که جایگاه دیگران را مشخص می‌کند و حقیقت را بر ما می‌نمایاند، در حالی که بسته بودن به روی تفاوتها؛ تبرئه و توجیه غریزی خویش و نیز خودستایی کوتاه بینانه ای است که آگاهی واقعی از ماهیت ما در رابطه با یکدیگر و نیز راه رسیدن به این نتیجه را مغشوش می‌سازد. رویدادهای تاریخی روشنگر این سخنان هستند. نگرش تاریخی بر واقعیت در مقیاس وسیع این امکان را به ما می‌دهد که بدانیم کلیساهای پیش از شورای کالسدون پیرو نظریهٔ تک سرشتی مسیح نبوده اند و حال آن که مدتها این گونه تصور می‌شد. توسط همین تاریخ است که سند کلیسای یانسنی اوترخت (شهری در هلند) را کشف کرده ایم. همچنین می‌توانیم سخنانمان را با ذکر نام افراد شناخته شدهٔ بین الکلیسائی مسجل نمائیم. بهتر است نظر مورخی را که یکی از نظریه پردازان روش تاریخی نیز هست ذکر کنم:

کسب آگاهی تاریخی، تحقق بخش نوعی تفکیک واقعی و رهایی از بی‌خبری اجتماعی است که بی‌شباهت به همان کاری نیست که علم روانکاوی از نقطهٔ نظر روانشناسی می‌خواهد به دست آورد.. در اینجا با جدیت تمام مثال روانکاوی را که به موازات این علم قرار دارد یادآوری می‌کنم: در هر دو مورد مکانیسم شگفت‌انگیزی که توسط آن «شناخت علت، وضعیت موجود را تغییر می‌دهد» با دقت بررسی می‌شود؛ در هر دو مورد انسان خود را از دست گذشته ای آزاد می‌سازد که تا پیش از آن به طور مبهم بر وی سنگینی می‌کرده است، نه به خاطر فراموشکاری بلکه به خاطر تلاش برای کشف مجدد و نیز برای بر عهده گرفتن آن در نهایت آگاهی تا آن را به کمال برساند. در این راستا بارها شاهد بوده ایم که شناخت تاریخی، انسان را از سنگینی گذشته آزاد می‌سازد. در اینجا باز هم تاریخ به صورت تعلیم و تربیت، حیطه عمل و ابزار آزادی ما ظاهر می‌شود.

در پایان این مقدمه، کلام عیسی را به یاد می‌آوریم که فرمود:
«روح القدس آنچه را به شما گفتم به یاد شما خواهد آورد
سلامتی برای شما می‌گذارم، سلامتی خود را به شما می‌دهم.» (یوحنا ۱۴: ۲۶-۲۷)

روح القدس خاطرهٔ کلیسای ماست

تا در وقایع، کلام اعلام شده را به او یادآوری نماید.

در طول زندگی خود و در سرتاسر تجربهٔ اجتماع خود، وقایعی که در پرتو انجیل به آنها نگریسته ایم، کلام خدا هستند. پس برای ما مسیحیان فقط شناخت تاریخ کلیسایمان مطرح

نیست، بلکه تعمق در آن در پرتو روح القدس است که به یادمان می‌آورد خدا چگونه توسط وقایع و تجربیات گوناگون با ما سخن گفته است. در این صورت می توانیم التیام زخمهایمان را بپذیریم و آرامشی را که از آن مصلوب قیام کرده جاری می شود دریافت نمائیم، ما که در طول تاریخمان بارها با او مصلوب شده ایم تا از هم اکنون در قیام او زندگی نمائیم. در این صورت می توانیم پیام آوران و خادمان این صلح و آشتی شویم.

«خدا ما را به واسطهٔ عیسی مسیح با خود مصالحه داده
و خدمت مصالحه را به ما سپرده است.» (دوم قرنتیان ۵: ۱۸)

فصل اول

مسیحیت سریانی در شرق

پیشگفتار

هنگامی که موسسه تحقیقات بین الکلیسایی مار اپرم (SEERI) در سپتامبر ۱۹۸۵ تأسیس گردید به افتخار عضویت در گروه مشاورین خارجی موسسه نائل شدم. بنابراین هنگامی که عالیجناب اسقف اعظم اسحاق مار یوحنان (دارای درجه دکترای الهیات)، رئیس کمیته مشاورین SEERI از بنده دعوت نمود تا چند سخنرانی در مورد فرازهایی از تاریخچهٔ کلیسای سریانی ارائه دهم، ضمن احساس افتخار، فرصت را مغتنم یافتم تا به وظیفه خود عمل نمایم.

به هنگام ارائه این سخنرانی ها در مارس ۱۹۸۶، از مخاطرات سخنان فردی از مغرب زمین در مورد مسیحیت شرق نزد مردمی که خود در این سنت زندگی می کردند به خوبی واقف بودم. بنابراین می بایست مسئولیت خود را نه به‌عنوان ناصح و مشاور مسیحیان سریانی در مورد میراث خودشان بلکه به‌عنوان کسی که فرازهایی از تاریخچهٔ کلیسای سریانی را برای شنوندگان نکته سنج تفسیر می کند درک می نمودم.

مجموعه سخنرانیهای مذکور به زمینه ای تحقیقاتی مربوط می شد که سالهای زیادی از عمر خود را صرف آن کرده بودم یعنی تاریخچهٔ مسیحیت سریانی شرق، مخصوصاً فعالیتهای بشارتی آن در آسیای مرکزی. این جلسات (سخنرانی شماره ۱) با یادآوری نکاتی دربارهٔ تأسیس کلیسای شرق تحت سلطه حکومت بت‌پرست فارس در قرن پنجم آغاز شد و ویژگی خاص فعالیتهای بشارتی این بخش از مسیحیت سریانی مورد اشاره قرار گرفت. در سخنرانیهای بعدی (شماره های ۲ تا ۵) دربارهٔ حوزه های بشارتی آسیای مرکزی در قرون وسطی بحث شد و در عین حال با متمرکز نمودن توجه خود به تاثیرات متقابل، برخی از جنبه های زندگی مسیحی در محیطی غالباً غیرمسیحی تعلیم داده شد. و بالاخره (سخنرانی شماره ۶) یکی از نمایندگان مهم مسیحیت خاور دور را در راه خود از پکن تا بین النهرین دنبال نمودیم و پس از طی یک دور کامل دوباره در قرن سیزدهم به خاورمیانه بازگشتیم. موضوع مورد بحث سخنرانی ها با آخرین سخنرانی (شماره ۷) به جمع بندی رسید که دربارهٔ یکی از مهم ترین عالمان تاریخ کلیسای سریانی و نمایندهٔ مسیحیت ارتدکس سریانی غرب در همان قرن سیزدهم بود که نوشته های تاریخی او گنجینه ای از دانش مربوط به مسیحیت سریانی شرق در خاور دور نیز به شمار می روند.

دکتر ولفگانگ هاگه، دانشگاه ماربرگ آلمان، در اولین سالگرد تاسیس SEERI

۱

کلیسای روم در زمان کنستانتین کبیر
و
مسیحیت در امپراتوری فارس

در ابتدای گسترش مسیحیت از فلسطین به سایر نقاط در قرن اول میلادی، دو قدرت بزرگ سیاسی یعنی امپراتوری روم (بعدها بیزانس) و امپراتوری پارت (یا ساسانیان از اوایل قرن سوم) در خاور نزدیک و خاور میانه در مقابل یکدیگر ایستاده بودند. دشمنی دیرینهٔ این دو تا قرنها بعد تأثیری تعیین کننده بر تاریخ این منطقه نهاد. مرز مابین این دو امپراتوری رقیب -هر چند در طی زمان دستخوش تغییراتی می شد- به طور تقریبی مطابق با مرز شرقی سوریه امروزی بود که از قسمت شرقی ترکیه کنونی می گذشت و ناحیه بین النهرین را با سکنهٔ سریانی زبان آن تقسیم می کرد. این وضعیت که تا فتوحات مسلمانان در نیمهٔ اول قرن هفتم ادامه داشت، بعدها به یکپارچگی خاور نزدیک و خاور میانه و تشکیل امپراتوری جدید بزرگی تحت سلطه اعراب انجامید.

مرز روم- فارس گرچه این دو دنیا را از نظر سیاسی و فرهنگی جدا می ساخت ولی به هیچ وجه مانعی بر سر راه مسیحیت نشد زیرا بشارت مسیحی که از فلسطین شروع و تا مصر، غرب سوریه، آناتولی و اروپا گسترش یافته بود، منطقه شرق رود فرات را نیز درنوردید. شهر ادسا (اورفا کنونی در جنوب ترکیه) که درست آن طرف رود فرات واقع شده بود، حداکثر تا قرن دوم مسیحیت را پذیرفت و تا پایان قرن سوم تبدیل به شهری شد که بیشترین سکنه آن را مسیحیان تشکیل می دادند: اگر برای کتاب مشهور «تاریخ اربیل» اساسی تاریخی قایل شویم -هر چند صحت آن امروزه زیر سؤال قرار دارد- مسیحیان می بایست از نیمه اول قرن دوم در منطقه شرق دجله زندگی کرده باشند. صد سال بعد، در اوایل قرن سوم به چندین اسقف نشین در شرق بغداد امروزی در جنوب محل تلاقی رودهای دجله و فرات و نیز در نواحی شمال خلیج فارس در عمق قلمرو امپراتوری فارس آن زمان، برخورد می کنیم. اشاره دیگری در «کتاب قوانین ممالک» که توسط یکی از شاگردان باردَیسان، الیهدان اهل ادسا در ابتدای قرن سوم منتشر شده به ما این اجازه را می دهد که به وجود مسیحیان در میان مردم کوشان که در آن زمان در نزدیکی آمودریا در قسمت شمال افغانستان کنونی زندگی می کرده اند پی ببریم.

بنابراین گسترش مسیحیت در امپراتوری فارس عمدتاً با حمایت سریانیهای بومی و سکنه ایرانی و تا حدودی نیز توسط سریانیهای شرقی و یونانیانی که پارسیان به‌عنوان اسرای جنگی از نواحی مرزی موقتاً اشغال شده روم به طرف شرق کوچ می‌دادند صورت می‌گرفت.

مسیحیت تحت سلطهٔ فارس از جهات متعددی با مسیحیت تحت سلطه امپراتوری روم متفاوت بود. فقط به شخصی مانند افراهات، «حکیم ایرانی» مشهور اشاره می‌کنم که در آثار الهیاتی‌اش در اوایل قرن چهارم به ندرت تأثیری از فلسفهٔ یونانی به چشم می‌خورد. مباحثات موجود در غرب بر سر الهیات آریوس تأثیری بر نوشته‌های او باقی نگذارد ولی در عوض درگیر مباحثاتی با الهیات یهودیان بین‌النهرین، به صورتی که برای پدران کلیسا در غرب ناشناخته بود، گردید. اما وضعیت زندگی مسیحیان تحت اداره رومیان و فارسها حداقل در یک جنبه قابل مقایسه بود: در قلمرو رومیان و همین‌طور فارسها، مسیحیان می‌بایست به‌عنوان اقلیتی مذهبی در میان سکنه غیرمسیحی و تابع حکمرانان غیرمسیحی زندگی کنند. تاریخ کلیسا از شهیدان هر دو امپراتوری آگاه است اما حتی در این نکته نیز باید دقت کنیم که اختلافات فاحشی در جزئیات وجود داشته است.

تقریباً تا نیمه اول قرن چهارم مسیحیان در امپراتوری فارس به‌طور رسمی تحت تعقیب و آزار ناشی از فرمان شاه‌شاهان و اجرای آن در سرتاسر مملکت نبودند. اذیت و آزار مسیحیان در امپراتوری فارس آن زمان بیشتر جنبهٔ محلی داشت. فرمانروای مملکت در جریان شهادت تک‌تک مسیحیان در این‌جا و آن‌جا قرار نداشت بلکه آنان قربانی اعمال گاه و بی‌گاه نمایندگان آیین زرتشتی می‌شدند. آیین زرتشتی مذهب قدرتمند ایرانیان بود که بعد از تجدید حیات خود در قرن سوم تحت فرمانروایی اولین پادشاهان ساسانی شکوفا گردید و در نتیجه ایمان مسیحی را از شانس گرویدن حاکمان و کسب موقعیت دین قانونی و به رسمیت شناخته شده در فارس محروم ساخت.

در امپراتوری روم وضعیت کاملاً متفاوت بود. از زمان امپراتور دسیوس، در دههٔ پنجم قرن سوم، فرمانروایان شخصاً سعی می‌کردند مسیحیان را در تمام قلمرو امپراتوری خود با تعقیب و آزار بی‌رحمانه نابود کنند و تعداد شهیدان در امپراتوری روم در آن روزها بسیار بیشتر از تعداد قربانیان در قلمرو فارس بود. بنابراین جای تعجب نیست که در زمان چنین اذیت و آزارهایی در امپراتوری روم، مسیحیان غرب در جستجوی پناهندگی به قلمرو شاه‌شاهان مهاجرت کرده باشند. قدرت حاکمه بت‌پرست روم در مخالفت خود با مسیحیان نمی‌توانست بر هیچ مذهب خاصی تکیه کند که چنان قوی باشد که بتواند مسیحیت را در دراز مدت مهار نماید. مسیحیان در حیطهٔ قلمرو رومیها در محیطی مذهبی

زندگی می‌کردند که با وجود تمام تلاشها برای تلفیق و نزدیکی مذاهب موجود به یکدیگر، عموماً به صورت‌های متعدد و در نهایت ناتوان بود به نحوی که سرانجام ایمان مسیحی خودشان می‌توانست فاتح امپراتوری باشد. گرویدن بسیار پر اهمیت کنستانتین کبیر به مسیحت نقطه عطفی در تاریخ کلیسای امپراتوری روم بر جای نهاد.

در آغاز قرن چهارم هنگامی که کنستانتین شروع به دلجویی و جلب رضایت مسیحیان در امپراتوری خود نمود، کار وی چیزی فراتر از تغییر شرایط ظاهری مردمانی بود که تا آن موقع تحت اذیت و آزارهای آن چنانی قرار داشتند. آیین مسیحیت که بعد از آن در امپراتوری روم برتری خاصی یافته بود و در مسیر تبدیل شدن به مذهب رسمی و قانونی اقتدار سیاسی به پیش می‌رفت تحت تغییرات وسیعی در ویژگیهایش قرار گرفته بود. پیروزی مسیحیت بر بت‌پرستی به همراه ارتباط تنگاتنگ کلیسا و حاکمیت سیاسی، جنبه مضاعف و مشهور آن نقطه عطف شاخص در قرن چهارم است. برای درک بهتر تاریخ مسیحیت در قرون بعدی در فارس، بایستی به طور اختصار ویژگی آن ارتباط نزدیک کلیسا و دولت در زمان کنستانتین و جانشینان او در امپراتوری روم- بیزانس را یادآوری کنیم.

کنستانتین در نتیجه گرویدن به مسیحیت هم شأن دیگر هم ایمانان مسیحی خود عضوی از کلیسا به شمار نمی‌رفت. امپراتور با منزلت سلطنتی خود و با تمام اقتدار فرمانروای دولت روم به کلیسا ملحق شد. این واقعیت برجسته که خود فرمانروای تا به آن روز بت‌پرست امپراتوری به ایمان مسیحی اعتراف می‌کرد فقط یک جنبه از داستان آن نقطه عطف در تاریخ کلیسای روم است. جنبهٔ دیگر این است که دولت به‌خاطر منافع خود با کلیسا همکاری می‌کرد. امپراتور به‌عنوان فرمانروای کشور فرمانروای کلیسای کشور نیز شد. این وضعیت کاملاً جدید عمیق‌ترین بیان خود را در این واقعیت می‌یافت که امپراتوری و فرمانروای آن با تمام منزلت سلطنتی‌اش از آن پس تبدیل به سر فصلی اساسی در الهیات مسیحی شد. چنین برداشت جدیدی از «الهیات سیاسی»، جوهره کلیسای رسمی و قانونی در امپراتوری روم- بیزانس را در آینده مشخص می‌ساخت.

اوزبیوس اسقف قیصریه در فلسطین که معاصر و ستایشگر بزرگ کنستانتین بود از دیدگاه الهیاتی اقتدار خاصی داشت و هم او بود که با در نظر گرفتن کنستانتین به‌عنوان برگزیده خدا و ابزار مشیت او، به امپراتوری و امپراتور جایگاهی مناسب در «دنیای مسکونی» الهی در چارچوب وعده و تحقق بخشید. اوزبیوس قلمرو امپراتور مسیحی را تحقق وعده‌های دوران آینده نجات می‌پنداشت. در پس این اعتقاد، این تفکر وجود داشت که مسیح خداوند در مرگ و رستاخیز خود بر اربابان این دنیا پیروز شده است. اما تا زمانی که بت‌پرستی در مملکت غالب بود و مسیحیان یعنی ایمانداران خداوند

پیروزمندشان، توسط حاکمان دنیای بت‌پرستی تحت اذیت و آزار قرار داشتند، این پیروزی مسیح در روی زمین حالتی پنهانی داشت،. اما اکنون این تضاد از بین رفته است. در امپراتوری قدرتمند روم که اینک مسیحی شده بود پیروزی مسیح جلوه‌گر شد، چیزی که تا آن زمان به صورت راز بود اکنون برای همه قابل رؤیت شده بود. اوزبیوس امپراتوری مسیحی را در راستای سنت کتاب مقدس می‌دید که با ابراهیم و وعدهٔ خدا به او شروع می‌شد. او در اینجا می‌توانست از تفسیر پولس رسول در رابطه با تطابق وعده و تحقق آن پیروی کند: «ابراهیم به خدا ایمان آورد و برای او عدالت محسوب شد... و کتاب چون پیش دید که خدا امتها را از ایمان عادل خواهد شمرد به ابراهیم بشارت داد که جمیع امتها از تو برکت خواهند یافت» (غلاطیان ۳:۶-۸). این وعده الهی در امپراتوری مسیحی که شامل تمام ملتهاست و آنها را به سوی عبادتی مشترک بنا شده در ایمان هدایت می‌کند به تحقق رسیده است.

تبدیل مسیحیت در درون امپراتوری روم به کلیسای رسمی و قانونی و مرتبط با تفسیرهای مربوط به زمان آخر، برای مسیحیان آن سوی مرزهای روم یقیناً پیامدهایی در بر داشت. اگر امپراتوری مسیحی به همراه امپراتور مسیحی و قدرت سیاسی‌اش از نظر دیدگاههای مربوط به آخر زمان تا این حد مهم بود، پس دربارهٔ مسیحیانی که در خارج از قلمرو الهی در میان اقوام بت‌پرست زندگی می‌کردند چه می‌توان گفت؟ اگر امپراتور مسیحی روم «تصویر مسیح» و عالی‌ترین نمایندهٔ کلیسای مسیحی بود، رابطهٔ وی با مسیحیانی که اتباع سایر فرمانروایان و تحت سلطهٔ شاه شاهان بت‌پرست زندگی می‌کردند به چه صورت بود؟

یکی از پیامدهای گریزناپذیر «الهیات سیاسی» در امپراتوری مسیحی روم این بود که باعث ایجاد شکافی در مسیحیت گردید، هر چند این تفرقه غیر تعمدی و غیرقابل تشخیص آنی بود. این شکاف بدین شکل نبود که مثلاً تمام روابط و وابستگیهای یک سازمان عمومی کلیسایی را در دو سوی امپراتوریهای روم - فارس قطع کند، زیرا چنین سازمانی اصولاً به سختی می‌توانست وجود داشته باشد. حتی کلیسا در درون امپراتوری روم هنوز در راه تشکیل چنین سازمانی مبتنی بر سلسله مراتب کلیسایی گام برمی‌داشت و چنین تشکیلاتی تا قبل از چهارمین شورای جهانی کالسدون به سال ۴۵۱ صورت واقعیت به خود نگرفت. اما بعداً در قرن چهارم، شکافی عمیق در ارتباط با اقلیت مسیحی موجود در قلمرو شاه شاهان فارس که دشمن امپراتور روم محسوب می‌شد ایجاد گردید و مجبور شدند هرگونه تماس با کلیسای غرب را قطع کنند. چنین تماسهایی می‌توانست بی‌اعتمادی و بدگمانی شاه شاهان را تحریک کند. موقعیت والای الهیاتی امپراتور

مسیحی و امپراتوری مسیحی‌اش ناگزیر این نتیجه گیری را تداعی می کرد که امپراتور روم به عنوان عالیترین نمایندهٔ کلیسای مسیحی شخصاً مسئول تمام مسیحیان جهان و حامی حتی آنهایی است که خارج از امپراتوری مسیحی او زندگی می کردند، ادعایی که کنستانتین در حضور شاه شاهان فارس به صراحت بر آن تأکید کرده بود. به هر حال این نکته بدان معنا بود که مسیحیان ایران بدون آنکه خودشان دخالتی داشته باشند، طبق عقاید الهیاتی غرب، خود را در حمایت سیاسی امپراتوری روم در درون قلمرو فارس یافتند و این وضعیت برای تاریخ آینده مسیحیان در شرق موضوع مهم و برجسته ای شد زیرا دولت فارس متوجه پیامدهای آن گردید و مسیحیان فارس مجبور شدند این وضعیت تازه و خطرناک را در مد نظر داشته باشند.

پس از برقراری و رسمیت کلیسا در امپراتوری روم، شاه شاهان فارس در نیمه اول قرن چهارم با صدور فرمان اذیت و آزار رعایای مسیحی خود واکنش نشان داد. این اولین بار در تاریخ کلیسای فارس بود که اذیت و آزار عمومی مسیحیان به طور رسمی توسط دولت اعمال می شد. جفاهای بعدی با مدت زمان کوتاهتری در نیمه اول قرن پنجم نیز روی دادند.

در خلال این دوره، مسیحیت فارس که تا آن زمان کلاً بدون سازماندهی مبتنی بر سلسله مراتب کلیسایی بود، کلیسایی مخصوص به خود تشکیل داد. حدود هشتاد دایرهٔ اسقفی در شش ناحیهٔ کلیسایی تحت نظر اسقفان اعظم که مطران خوانده می شدند متحد شدند و اسقف اعظم سلوکیه - تیسفون، پایتخت شاهنشاه با عنوان «کاتولیکوس» به مقام ریاست کلیسا منصوب گردید. این سازمان «کلیسای شرق» ماحصل شورای اسقفانی بود که در سال ۴۱۰ در سلوکیه - تیسفون، پایتخت ایران تشکیل گردیده بود. در همان حال قوانین اساسی و رویه زندگی کلیسایی با جزئیات آن از قبیل مراسم انتصاب خادمین در مراتب عالی و تعریف اختیار عمل آنها، ساختار خدمت روحانی در مراتب پایین تر و دستگذاری کشیشان تصویب و برقرار شد. با چنین پیشرفتهایی در امپراتوری فارس در ابتدای قرن پنجم، کلیسایی کامل و متحد به همراه سلسله مراتب و قوانین کلیسایی خاص خود در خارج از مرزهای امپراتوری روم پا به عرصه وجود نهاد. به هر ترتیب این استقلال اساسی مانع از آن نمی شد که اسقفان فارس در هنگام اختلاف با کاتولیکوس های خود از پاتریارک انطاکیه که در آن سوی مرزها در غرب قرار داشت و به عنوان مرجعی بی طرف شناخته می شد یاری نجویند. اما حتی این امکان نیز توسط دومین شورای اسقفان کلیسای سریانی شرق در سال ۴۲۴ از بین رفت زیرا این شورا حق رجوع به مرجعی خارج از کلیسای خود را به رسمیت نشناخت. کلیسای شرق با این راه‌حل تا سرحد ممکن مستقل

(خودگردان) شده بود و فقط اندک زمانی بعد کاتولیکوس عنوان خود را به عنوان مضاعف کاتولیکوس - پاتریارک تغییر داد که بایستی آن را بیانی از خودکفایی و اعتماد به خود تلقی نمود.

در اولین مجمع اسقفان به سال ۴۱۰ که در بالا به آن اشاره شد کلیسای تازه سازمان یافتهٔ شرق اعتقاد نامه نیقیه (۳۲۵) و قسطنطنیه (۳۸۱) -اولین شوراهای جهانی کلیسای امپراتور مسیحی- در باب تثلیث را قبول نمود. بنابراین کلیسای امپراتوری فارس بدون هیچگونه تعلل یا احتیاطی نتایج مباحثات آموزه ای را پذیرفت، مباحثی که در عین حال تاریخ کلیسا در امپراتوری روم را تعیین کرده بود. در اواخر قرن پنجم کلیسای شرق بار دیگر در برابر پیشرفت مسائل آموزه ای در غرب واکنش نشان داد. اما این بار در شورای اسقفان که به سال ۴۸۶ برگزار شد، شرق علیه الهیات رسمی رومیها موضع گیری کرد و دیدگاه مسیح شناسی نسطوریوس را که در شورای جهانی افسس از کلیسای امپراتوری اخراج شده بود پذیرفت.

البته هر دو این پیامدها در تاریخ کلیسای شرق در خلال قرن پنجم (تأسیس کلیسای شرق و پذیرش دیدگاه مسیح شناسی نسطوریوس) را می توان به عنوان نتایج نهایی پیشرفت در خود مسیحیت شرق تفسیر نمود. اتحاد یک حوزه اسقفی و حوزه های کشیشان در یک سازمان مشترک کلیسایی در درون امپراتوری فارس با همان ثباتی به وقوع پیوست که در قلمرو روم روی داده بود، جایی که حتی در آن زمان سلسله مراتب پاتریارکی نیز به وجود آمده بود. بنابراین برپایی کلیسای شرق در اوایل قرن پنجم را می توان همچون پیشرفتی قابل مقایسه با کلیسا در امپراتوری روم آن زمان درک نمود.

حتی پذیرش رسمی مسیح شناسی نسطوریوس توسط کلیسای شرق در اواخر قرن پنجم بدون آمادگی قبلی صورت نگرفت. نسطوریوس پاتریارک قسطنطنیه نماینده دیدگاهی الهیاتی بود که از سنت مسیح شناسی مدرسه مشهور انطاکیه سرچشمه گرفته بود و از میان تمام مراکز مهم الهیاتی در امپراتوری روم از همه به مسیحیان فارس نزدیکتر بود. بنابراین تصادفی نبود که نمایندگان مسیح شناسی انطاکیه حتی در نواحی مرزی روم - فارس وجود داشتند و هرگاه توسط حاکمیت ارتدکس مورد جفا قرار می گرفتند به آسانی به آن طرف مرز رفته عقاید خود را در قلمرو تحت حاکمیت فارسها خارج از قلمرو امپراتور ارتدکس رواج می‌دادند. در اینجا باید اشاره‌ای هم به «مدرسهٔ فارسها» در ادسا که شهرت خاصی داشت بکنیم. شهر معروف ادسا که خارج از قلمرو امپراتوری روم قرار داشت، جایی بود که شخصی مانند ایباس توانست ایده های خود را تعلیم دهد و با جدیت از مسیح شناسی انطاکیه، حتی بعد از اخراج نسطوریوس از کلیسای روم، دفاع کند.

اما نقطه نظر دیگری نیز وجود دارد: می توانیم پیشرفت تاریخ کلیسای فارس در قرن پنجم را واکنشی نسبت به وقایع چالش برانگیز قرن چهارم در امپراتوری روم و ظهور کلیسای رسمی روم با ایدهٔ «الهیات سیاسی» تفسیر کنیم. مسیحیان فارس ناگزیر بودند واکنش خصمانه (اما قابل فهم از نظر سیاسی) فرمانروای خود را در نظر بگیرند و فقط هنگامی می توانستند از اذیت و آزار همگانی بگریزند که بر اولویت منافع و علایق خود تأکید نمایند. تنها راه‌حل ممکن برای آنها این بود که خود را از کلیسای رسمی غرب جدا سازند. مسیحیان فارس احساس می کردند موظفند به پادشاه خود ثابت کنند که دیانت مسیحی به هیچ وجه قرابتی با کلیسای روم دشمن ندارد. من یقین دارم که این اجبار، در پیشرفت کلیسایی سازمان یافته برای خود آنها که نهایتاً خود را از کلیسای غرب در روم مستقل اعلام نمود نقشی چشمگیر داشت.

تفسیر فوق اجباراً بدین معنی نیست که کلیسای شرق از همان ابتدا دیدگاهی مجادله‌گرانه علیه کلیسای غرب نداشته است. نباید فراموش کنیم که برخی از اسقفان سرزمین های همسایهٔ روم نیز در شورای اسقفان سلوکیه - تیسفون به سال ۴۱۰ شرکت کرده بودند تا بتوانند برخی از موارد قانون مشروع غرب را به کلیسای فارس معرفی کنند. همین طور نباید فراموش کنیم که به دلیل چنین روابط حسنه ای مابین مسیحیان دو سوی مرز، حتی در قرن پنجم بود که شاه شاهان می توانست از مسیحیان خود به عنوان پیام‌رسانان سیاسی به رومیها استفاده کند. این حقیقت به هر حال به قوت خود باقی است که مسیحیان تحت حاکمیت فارسها کلیسایی مستقل با سلسله مراتب مخصوص به خود تأسیس نمودند. پیداست که مسیحیان شرق با انجام چنین کاری راه صحیح بدست آوردن حقانیت و مشروعیت مجدد خود را به عنوان اقلیتی قابل تحمل دنبال می کردند. این موضوع را که پادشاه از تأسیس کلیسایی مستقل در قلمرو خود استقبال می کرد، می توان نشانه ای از حسن نیت نسبت به اقلیتی مذهبی که نشان داده بود تحت کنترل کلیسای دشمن نیست تلقی نمود. هنگامی که در اواخر قرن پنجم، کلیسای شرق قدم دومی برداشت تا با پذیرش رسمی مسیح شناسی نسطوریوس فاصله خود را از مسیحیان روم بیشتر کند و بنابراین خود را در دیدگاه آموزه ای نیز از آنها جدا سازد، مورد استقبال فرمانروایان فارس قرار گرفت. توجه زیاد شاه شاهان به این تصمیم اقلیت مسحیی در قلمرو خود را می توان آشکارا در سرنوشت کاتولیکوس - پاتریارک بابووی (Babowai) که در همین دوره می زیست دید. او که عملاً مخالف مسیح شناسی نسطوری در کلیسای خود بود پس از آنکه به دوستی و حمایت از رومیها متهم شد توسط شاه شاهان به قتل رسید. البته شواهد و مدارک نشان می دهند که بابووی در صدد ارتباط با امپراتور غرب برآمده بود.

بنابراین می‌توانیم رابطهٔ مابین مبارزه‌طلبی و واکنش را به‌عنوان عاملی مهم در تاریخ مسیحیت شرق به وضوح تشخیص دهیم: آنچه در مسیحیت شرق اتفاق افتاد واکنشی بود به مبارزه‌طلبی کلیسای رسمی در غرب با «الهیات سیاسی» خطرناکش. حتی پذیرش نهایی مسیح‌شناسی نسطوری و از این رو دیدگاه آموزه‌ای علیه راست‌دینی کلیسای امپراتوری را نمی‌توان چیزی بیش از واکنشی ضروری در خصوص منافع حیاتی برای باقی ماندن در دنیای تحت حاکمیت بت‌پرستان دانست.

پس نباید به سادگی این عقیده را بپذیریم که کلیسای شرق به دلیل پذیرش «ارتداد نسطوری» از «مسیحیت اصیل» اخراج شد بلکه تاریخ تصویری دیگر از این اتفاقات به ما می‌دهد. کلیسای اصیل روم خود با الهیات سیاسی و عقاید الهیاتی‌اش درباره کلیسا و امپراتور این شکاف را به وجود آورده بود. در حقیقت کلیسای روم هر چند بدون تعمد، مسیحیان فارس را کنار گذاشت که در نتیجهٔ آن مسیح‌شناسی نسطوریوس را پذیرفتند.

حوادث عنوان شده در بالا در تاریخ کلیسای قرون چهارم و پنجم در غرب و شرقِ مرز روم – فارس به‌طور قطع بدنه مسیحیت را به دو بخش با ویژگی‌های خاص خود تقسیم نمود. بخش بزرگتر بدنه مسیحیت وارد دورهٔ به اصطلاح «عصر کنستانتینی» شد و بخش کوچکتر آن که کلیسای شرق معرف آن بود تحت سلطهٔ حکمرانان غیرمسیحی باقی ماند و تا به امروز نیز خارج از «عصر کنستانتینی» باقی مانده است.

مسیحیان شرق از این تفاوت مشخص با غرب آگاه بودند و می‌توانستند از آن به‌عنوان دلیلی بر اصالت و راست‌دینی کلیسای شرقی خود استفاده کنند. بنابراین به‌عنوان مثال تیموتائوس اول کاتولیکوس – پاتریارک کلیسای شرق در حدود سال ۸۰۰ میلادی در نامه‌ای خطاب به صومعه‌ای در غرب سوریه تأکید می‌کند «در مملکت ما کلام راست‌دینی صحیح و دست نخورده باقی ماند و هرگز اختلافی مابین راست‌دینی و اعتقادنامه ما به وجود نیامد. ما چیزی از مروارید حقیقت را که رسولان مقدس در این بخش از جهان برای ما به میراث گذارده‌اند کم نکرده یا به آن اضافه ننمودیم. اما در مملکت شما حاکمان مسیحی بر شما حکم می‌راندند و هر که مورد لطف این حاکمان قرار می‌گرفت، چه بدعت‌گذار و چه ایماندار اصیل، کشیشان و مردم را مجبور به پذیرش دیدگاه آنان می‌کردند. بنابراین گاهی حذف یا اضافاتی در اعتقادنامه نزد شما صورت گرفته است. آنچه کنستانتین کبیر تأیید کرده بود توسط کنستانتیوس رد شد و آنچه را کنستانتیوس پذیرفته بود جانشین او رد کرد.»

بدین ترتیب از قرن چهارم و پنجم به بعد بایستی دو جریانات موجود در تاریخ کلیسا را تشخیص دهیم: تاریخ کلیسا در مملکت مسیحی و تاریخ کلیسا تحت حکومت فرمانروایان

غیرمسیحی. این تفاوت مهمی بود که تقریباً بر تمام بخشهای زندگی کلیسا مخصوصاً بر تاریخ فعالیتهای بشارتی در هر دو قسمت از دنیای مسیحیت تأثیر گذارد. بشارت مسیحی کلیسای روم - بیزانس در آن زمان موضوعی سیاسی به شمار می‌آمد زیرا قدرتی که در پشت فعالیتهای بشارتی قرار داشت نه پاتریارک بلکه خود امپراتور بود. مسیحی کردن و تحت تابعیت درآوردن موضوعی واحد و یکسان محسوب می شد. برای اثبات این نکته فقط کافی است بشارت در میان ویزیگوتها در مرز دانوب در قرن چهارم، فعالیتهای بشارتی در میان قبایل ترک شمال و شمال شرق دریای سیاه در قرن ششم و مسیحی کردن مردم نوبیا، همسایگان خطرناک امپراتوری در مرزهای جنوبی مصر را به یاد آوریم. درست بعد از آن، کلیساهای رسمی دیگری حتی خارج از مرزهای امپراتوری روم - بیزانس برحسب ویژگیهایش سر برآورد، منجمله در امپراتوری آکسوم (بعدها اتیوپی) و در میان اسلاوهای شرق در روسیه. حتی مسیحی کردن اروپای غربی و مرکزی توسط کلیسای لاتین با منافع سیاسی همراه بود و با نیروی حاکمیت سیاسی و در موارد فوق الذکر توسط پادشاهان فرانک اجرا شد.

در مقایسه با این اقدامات، فعالیتهای بشارتی کلیسای شرق توسط خود کلیسا انجام می گرفت و گاهی اوقات کلیسای شرق فقط به طور غیرمستقیم می توانست از موفقیتهای نظامی حاکمیت سیاسی خود استفاده کند. این مسئله به طور خاص در شبه جزیرهٔ عربستان، جایی که مسیحیت می توانست در خلال سلطهٔ فارس در اواخر قرن ششم گسترش یابد و نیز در ماوراء النهر (نواحی ماورای رود جیحون) حدود دو قرن بعد، هنگامی که اعراب مسلمان این نواحی را تصرف کردند و قدرت زرتشتیان فارس را به نفع بشارت مسیحی مغلوب ساختند اتفاق افتاد. اما فعالیتهای بشارتی سریانی شرق هیچ کمک رسمی از طرف دولت دریافت نکرد و مسیحی کردن با استفاده از زور و قدرت را تجربه ننمود. کلیسای شرق عملاً به تنهایی و بدون دریافت هیچ کمک مقتدرانه ای از جانب حاکمیت سیاسی، در برابر تمام ادیان جهانی آسیا ایستاد. با این وجود بشارت این کلیسا نه تنها به یمن در شبه جزیره عربستان و جزیره سوکوترا در شرق آفریقا رسید، بلکه جوامع مسیحی این کلیسا در ساحل مالابار در هندوستان، در آسیای مرکزی و در چین نیز به وجود آمد. کلیسای شرق آن‌چنان رشد نمود که به گسترده ترین کلیسا در قرون وسطی تبدیل گردید و این موضوعی است که در فصول بعد به آن می پردازیم.

۲

فعالیتهای بشارتی کلیسای شرق در آسیای مرکزی و شرقی

تاریخ کلیسا لقب افتخارآمیز موفق ترین «کلیسای بشارتی» در قرون وسطی را به کلیسای سریانی شرق به مرکزیت سلوکیه - تیسفون، پایتخت فارس در دوران ساسانیان، می‌دهد. در نیمه دوم قرن هشتم پاتریارک - کاتولیکوس به بغداد، پایتخت خلفای عباسی که حکمرانان جدید مسلمان در خاور نزدیک و خاورمیانه بودند نقل مکان نمود و بغداد مرکز فعالیتهای بشارتی کلیسایی گردید که در تاریخ قرون وسطای مسیحیت در سرتاسر جهان بی نظیر بود.

منطقه اصلی فعالیتهای بشارتی سریانی شرقی، قارهٔ آسیا مابین رود جیحون و دریاچه آرال در غرب، سواحل چین در شرق، کوه های هیمالیا در جنوب و سیبری جنوبی به همراه دریاچهٔ بلخاش و دریاچهٔ بایکال در شمال بود. این محدوده بسیار گسترده در قلب آسیا و چین با کوهستانها، دشت ها، صحراها و دره های حاصلخیز و بیابانها امروزه با قلمرو کنونی چین (شامل تبت و سین کیانگ)، مغولستان (جمهوری خلق مغولستان) و جمهوریهای جنوب سیبری (مخصوصاً قزاقستان و ازبکستان) تا حدود زیادی تطابق دارد.

مسیحیت سریانی از همان قرون اولیه شروع به نفوذ در سرزمینهای آسیای میانه و شرق نموده بود. در اوایل قرن سوم -همان گونه که قبلاً دیدیم- در میان مردم کوشان در ماوراء النهر مسیحیانی وجود داشته اند و سه قرن بعد مسیحیت در میان هونهای سفید، قومی با منشأ آسیای مرکزی، در سواحل همان رودخانه حضور داشته است.

مسیحیت در آن روزهای اولیه گاهی توسط کسانی که از امپراتوری فارس به مناطق دیگر پناه می برند ولی به صورت منظم تر توسط اسقفان شرقی ترین اسقف نشین های کلیسای سریانی شرق گسترش می یافت. به طور خاص اسقف نشین مرو که بعدها مقر اسقف اعظم گردید و مرکز فرهنگی جنوب جیحون بود، به نقطه شروع بشارتهای سریانی شرقی در سده های اولیه قبل از اسلام تبدیل گردید. از این نقطه، مسیحیت از جیحون فراتر رفت و به ماوراء النهر و از آنجا به شهرهای بخارا و سمرقند رسید و راه خود را به سوی سکنه سغدیان بومی (ایرانیان) و همچنین اقوام ترک که از شمال به این مملکت حمله کرده بودند گشود. هنگامی که در قرن هشتم لشکریان مسلمان پس از تسخیر

خاورمیانه، به ماوراء النهر نفوذ کردند، در بسیاری مناطق، حتی در نواحی شمالی تر در ماورای رود سیحون (سیر دریا) با جوامع مسیحی روبرو شدند.

در این دوران تیموتائوس اول کاتولیکوس - پاتریارک بود (۷۸۰-۸۲۳)، رهبری پر توان و خستگی ناپذیر که تمام فعالیتهای بشارتی کلیسای خود را با قدرت پیش می برد. در زمان او برای اولین بار در تاریخ بشارتی سریانیها دربارهٔ راهبان و اسقفانی گفته می شود که مخصوصاً برای کار بشارتی آماده شده به حوزه های مورد نظر تا «دورترین سرزمین های شرق» فرستاده می شدند. این مبشرین ظاهراً مسیر «جاده ابریشم» باستانی و معروف را که راه تجار ایرانی و سریانی برای رسیدن به آسیای مرکزی و از آنجا به چین بود در پیش می گرفتند. در بخش جنوب غربی «جاده ابریشم» شهرهای مرو، بخارا و سمرقند واقع بودند. تصور می شود در امتداد این جاده به سوی خاور دور جماعات کوچک تجار مسیحی تبدیل به پایگاههای بشارتی اولیه در میان اقوام بومی آسیای میانه گردیدند. بدین طریق بشارت سریانی شرق در آن روزها از حوزه رودخانه تاریم در شرق پامیر در مسیر شمالی «جاده ابریشم» گذشت و به بیابان تورفان در سرزمین ایغورهای ترک رسید. مبشرین سریانی با انتخاب مسیر جنوبی از طریق دشت تاریم، به سرزمین تبت رسیدند و در آنجا بعضی ها مسیحیت را پذیرفتند: در قرون هشتم و نهم دربارهٔ مسیحیانی می شنویم که در شمال رود ایندوس در منطقه مرزی کنونی هند و چین زندگی می کرده اند.

اما در این هنگام یکی از مرکز مهم مسیحیت سریانی شرق در ناحیه ای دور افتاده در شرق تأسیس شده بود. همان گونه که بر سنگ یادبود مشهور سیانگ فو، پایتخت سلسله پادشاهی تانگ در چین نوشته شده است، اولین راهب سریانی در سال ۶۳۵ میلادی وارد این شهر شده بود. در این جا مسیحیت مورد توجه شخص امپراتور قرار گرفت و هنگامی که مسیحیان بیشتری از خاور میانه به چین رسیدند جوامع مسیحی در چین شکوفا گردید. در آن روزها مسیحیت در چین اساساً به صورت دیرنشینی بود که مشخصه آن دیرهای فراوانی بود که در بخشهای وسیعی از کشور بر پا شده بودند اما این دیرها در اصل سریانی یا ایرانی و تقریباً بدون ایماندارانی از سکنه بومی چین بودند. این حوزه بشارتی از خاور دور به طرف غرب تا شهر تون وانگ امتداد داشته جایی که «جاده ابریشم» در مسیر خود به طرف غرب به دشت رود تاریم می رسید. بنابراین از قرن هفتم به بعد، اقوام آسیای مرکزی (ایغورها، اهالی تبت و سایرین) تحت تأثیر مسیحیت سریانی شرق از غرب و همین طور از شرق قرار داشتند.

اما در اواسط قرن نهم، هنگامی که امپراتور چین به مخالفت با ادیان بیگانه ایستاد اوضاع تغییر کرد و مسیحیت در چین، پس از تاریخچه ای بیش از دویست سال، با اخراج

تمام راهبان غربی از امپراتوری به یکباره ناپدید شد. تقریباً در همین زمان، قدری دورتر در غرب، مسیحیت در میان اهالی تبت به دلیل واکنش شدید بودایی ها رو به افول نهاد. این نقاط عطف نشانگر پایان اولین دوره در تاریخ مسیحیت آسیای میانه و خاور دور هستند.

دومین دوره که حتی با موفقیت بیشتری قرین بود به طور حتم به تداوم همان مسیحیت قبلی در آسیای میانه مرتبط بود. اما موفقیت جدید در امر فعالیتهای بشارتی سریانی های شرق عمدتاً مدیون اقوام بومی ترک - مغول و قدرت سیاسی این سکنه تحت رهبری مغولها بود. بازرگانان سریانی و نیز احتمالاً راهبانی که از راههای داخلی آسیای مرکزی استفاده می کردند، حتی بعد از افول بشارت مسیحی در چین و تبت، سفیران مهم ایمان مسیحی در اوایل قرن یازدهم بودند. آنها در منطقه جنوب دریاچه بایکال (نزدیک مرز فعلی روسیه و مغولستان) موفق شدند شاهزاده قوم ترک - مغول کریت را مسیحی کنند و بیشتر قوم نیز از فرمانروای خود تبعیت کردند. این موفقیت بشارتی تحرکی جدید و عظیم به مسیحیت در آسیای مرکزی و شرقی داد. در اوایل قرن سیزدهم چنگیزخان مغول مرکز قدرت خود را درست در همین ناحیه در جنوب دریاچهٔ بایکال قرار داد که در آن زمان، دویست سال بعد از مسیحی شدن کریت، قلعهٔ مستحکم مسیحیت بود. زیرا در آن هنگام مسیحیت نه تنها در میان قوم کریت بلکه در قبیله نایمن نیز که شاهزاده آنها مسیحی شده بود و احتمالاً در میان قبایل مرکیت و اویرات نیز گسترش یافته بود. این قبایل ترک - مغول اولین قبایلی بودند که با چنگیزخان متحد شدند و هسته امپراتوری در حال رشد مغول را تشکیل دادند. بنابراین از همان ابتدا فرماندهان مهمی در مرکز قدرت مغولها زندگی می کردند که جزو این اقوام مسیحی شده و پیروان ایمان کلیسای سریانی شرق بودند. در همین حال از زمان چنگیزخان به بعد برخی از شاهزادگان مسیحی قبایل مذکور، مخصوصاً از قبیله کریت با خان های بزرگ ازدواج کردند. مشهورترین جانشین چنگیزخان، قوبیلای خان بزرگ، در نیمه دوم قرن سیزدهم مقر حکومتی خود را از قرقروم در جنوب دریاچهٔ بایکال به خانبالیغ (پکن) تغییر داد. فتح چین توسط مغولها باردیگر راه را برای مسیحیت بعد از اتمام دوره اول تاریخچه آن تحت حاکمیت سلسله پادشاهان چینی تانگ باز نمود. اما اکنون مسیحیت دیگر دین ایمانداران بیگانهٔ خاورمیانه محسوب نمی شد بلکه نمایندگان آن در چین مردمی از سکنه ترک - مغول آسیای مرکزی یعنی طبقه حاکمه امپراتوری بودند.

فتوحات مغولها در غرب نیز پایه های مسیحیت آسیای مرکزی را استحکام بخشید، هر چند در خلال لشکرکشی ها، برخی از جوامع مسیحی در ماوراء النهر و نیز در ناحیه جنوبی

رود جیحون به هنگام ویرانی و نابودی شهرهایشان از بین رفتند. اما به طور کلی کلیسای مسیحی تحت قدرت مغولها که بر مناطق وسیعی از بین النهرین در غرب تا چین در شرق حکمرانی می کردند و بر مبادلات بازرگانی علاقه داشتند شکوفا گشت. تحت حمایت این امپراتوری قدرتمند امنیت «جادهٔ ابریشم» و نیز خطوط ارتباطی مابین جوامع مسیحی در خاور دور و مقر پاتریارکی آنها در بغداد در غرب دور تضمین شده بود. در امتداد «جاده ابریشم» از سمرقند تا خانبالیغ (پکن) مراکز جدید کلیسای سریانی شرق رشد کرد و بشارت مسیحی باردیگر شکوفا گردید. بنابراین زنجیره ای طولانی از مقر اسقفان اعظم و دوایر اسقفی از رود جیحون تا دریای زرد در طول تمام قاره کشیده شد، قاره ای که توسط حاکمانی که نسبت به مسیحیت بسیار علاقمند بودند اداره می شد. برای کلیسای شرق با آن همه فعالیت گسترده و امیدوار کننده بشارتی، قرون سیزدهم و چهاردهم دورانی خوش در تاریخ آن بود. روایتهایی از رابطه نزدیک مسیحیت سریانی و فرمانروایان ترک - مغول حتی تا سواحل مدیترانه در غرب به صورت داستانهای افسانه ای رسیده بود. در سرزمین های جنگجویان صلیبی در ساحل مدیترانه، افسانه ای دربارهٔ به اصطلاح «شیخ یوحنا»، پادشاه مسیحی بر سر زبانها بود که با شور و شوق بسیار در انتظار آمدن او بودند، که می بایست با لشکری عظیم از شرق دور بیاید و علیه اسلام در خاور نزدیک بجنگد. این افسانه بازتاب آرزوهای جنگجویان صلیبی سخت در مضیقه بود و در آن زمان چنین انتظاراتی دور از واقعیت به نظر نمی رسید.

با تمام این اوصاف، مسیر تاریخ چرخشی کاملاً متفاوت به خود گرفت. طی نیمه دوم قرن چهاردهم تمام موفقیتهای بشارتی کلیسای شرق در آسیای مرکزی و چین به پایان خود رسید و مسیحیت بعد از چند دهه به کلی ناپدید شد.

دلایل ظاهری چنین افول و نابودی ناگهانی را می توان به آسانی یافت. در سال ۱۳۶۸ میلادی سلسله پادشاهی مغول یوان در چین توسط سلسله چینی مینگ بیرون افکنده شد و پس از حکومت فرمانروایان بیگانه که بیش از صد سال ادامه یافته بود، واکنشی حاکی از بیزاری و تنفر نسبت به بیگانگان دامنگیر هر فرد غیرچینی می شد. مردمان ترک - مغول آسیای مرکزی که در زمان مغولها به آنجا آمده بودند، مجبور به ترک چین شدند و همراه با این مردمان که نمایندگان مسیحیت در چین بودند، ایمان مسیحیت نیز اخراج شد. بار اول پس از استیلای سلسله تانگ، این دومین بار بود که مسیحیت در چین رو به افول نهاد اما این بار مسیحیت از چین چنان کاملاً ناپدید شد و هیچ خاطره ای از آن باقی نماند که پس از رسیدن ژزویتها به چین در بیش از دویست سال بعد، آنان را به عنوان اولین مسیحیان در چین نگاه می کردند.

در همین حال، آسیای مرکزی نیز کاملاً از دست مسیحیت رفته بود. آیین بودایی، مخصوصاً نوع لامایی آن، نهایتاً موفق شد قوم ترک - مغول را در بخشهای شرقی آسیای میانه به خود جذب کند. مغولهای ساکن نواحی غربی سرزمین خود و نیز اروپای شرقی در قرن پانزدهم اسلام را پذیرفتند، همان کاری که مغولهای فارس در اواخر قرن سیزدهم انجام دادند.

پس از مسلمان شدن مغولهای فارس که در حکم دومین پیروزی اسلام در خاورمیانه پس از پیروزیهای اعراب مسلمان در قرن هفتم محسوب می شد، کلیسای شرق در بین النهرین هر چه بیشتر در موطن اصلی خود منزوی و ضعیف گشت و مقرهای اسقفان اعظم و حوزه های اسقفی از مرکز کلیسای خود جدا افتادند. این انزوا پس از افول قدرت متحد و یکپارچه مغولها باز هم بیشتر شد و رفت و آمد در امتداد «جاده ابریشم» که رابط شرق و غرب بود قطع گردید.

علاوه بر اینها در اواخر دهه سوم قرن چهاردهم طاعون کشنده ای در آسیای مرکزی شایع شد و به هر سو گسترش یافت که در اواسط همین قرن به اروپا نیز رسید. این طاعون فراگیر، مسیحیت را در آسیای میانه بیش از پیش کم فروغ کرده بود چنان که از فراوانی سنگ قبرهای مسیحی متعلق به آن زمان در جنوب سیبری پیداست. گزارشات و مدارک تاریخی فراوانی در مورد لشکرکشی های ویرانگر تیمور لنگ، مسلمان متعصب و دشمن مسیحیان و نوهٔ او اُلُغ بیگ در دست است که باعث نابودی کامل مسیحیت در حدود سالهای ۱۴۰۰ میلادی در آسیای میانه و شرق رود جیحون شد. کلیسای شرق که با زنجیره ای از مقر اسقفان اعظم خود بزرگترین کلیسا در قرون وسطی بود و برای خود کلیسایی جهانی با ایمانداران بیشمار از اقوام مختلف محسوب می شد، تقریباً یک شبه به کلیسای کوچک «آشوریها» که در کوهستانهای دور افتاده شمال بین النهرین پنهان شده بود تنزل یافت.

بشارت کلیسای شرق در آسیای مرکزی و شرقی که فصلی کامل و مختوم از تاریخ کلیساست، بررسی عوامل موثر در پیشرفت و انحطاط کلیسای سریانی شرق و نیز موفقیتها و ناکامی های آن را برای ما آسانتر می سازد. جدا از دلایل خارجی انحطاط کلیسای شرق که در بالا اشاره شد می توانیم به دلایل داخلی نیز اشاره کنیم. مشکلی که کلیسای مادر در بین النهرین با آن روبرو بود از گسترش حوزه بشارتی آن ناشی می شد زیرا فاصله مقر پاتریارکی در دجله تا رود جیحون که مرز آسیای مرکزی بشمار می رفت حدود سه هزار کیلومتر و از آنجا تا خانبالیغ (پکن) نیز حدود شش هزار کیلومتر بود. برای پیمودن این فاصله در طول قاره آسیا و از میان کوهستانها و دشتهای وسیع ماهها وقت لازم بود. به

عنوان مثال سنگ نوشته مسیحی سی یانگ فو در چین از کاتولیکوس - پاتریارکی در بغداد نام می برد که مدتها قبل از نوشتن آن کتیبه وفات یافته بود. موانع جغرافیایی به نظر بزرگتر می رسیدند زیرا اقلیت مسیحی جامعه ای به هم پیوسته را به وجود نیاورده بود بلکه از تعداد زیادی جوامع کوچک و خرد تشکیل شده بود که در سرتاسر این قارهٔ پهناور پراکنده بودند و علاوه بر این، مسیحیان آسیای مرکزی و شرقی از اقوام کاملاً متفاوت و با زبانهای مختلف بودند و رهبری کلیسا می بایست نسبت به این وضعیت پیچیده جوابگو باشد.

اولین شوراهای اسقفان کلیسای شرق در قرون پنجم و ششم، اسقفان اعظم و اسقفان را موظف ساخته بود در شوراهای اسقفان که هر چهار سال یک بار در مقر کاتولیکوس - پاتریارک تشکیل می شد شرکت کنند. البته «اسقفان اعظم حوزه های حاشیه ای» (در ممالک دور افتاده)، از این وظیفه معاف بودند، اما در عوض می بایست با نامه در مورد حوزه های کلیسایی خود به کاتولیکوس - پاتریارک گزارش دهند. نصب اسقفان جدید برای حوزه های خالی و به طور کلی برپایی حوزه های اسقفی جدید برحسب مسؤولیتهای آنها، غالباً بخشی از اقتدار و مسئولیت تأیید شدهٔ اسقفان اعظم در نواحی تحت فرمان آنها بود. دستگذاری اسقفان جدید می بایست توسط خود کاتولیکوس - پاتریارک تأیید شود. به هر حال این قاعده در مورد «اسقفان اعظم مقرهای حاشیه ای» الزامی نبود. چنین مزایایی که بر اساس وضعیت جغرافیایی داده شده بود، موجب عدم وابستگی بسیار دامنه دار اسقفان اعظم در آسیای مرکزی و شرقی شد.

درواقع پیوندی عمیق مابین مقر پاتریارک در غرب با حتی دور افتاده ترین مقر اسقف اعظمی که ایمانداران آن از اقوام و زبانهای مختلف بودند وجود داشت. این پیوند در دستگذاری اسقفان اعظم خاور دور و هم چنین زبان آیین نیایشی در آن حوزه های کلیسایی دور افتاده جلوه گر می شد.

با وجود تمام فاصله هایی که معافیت از برخی قوانین کلیسا را الزامی می ساخت، کلیسای سریانی شرق همیشه بر این «اصل» تأکید می نمود که خود اسقفان اعظم (حتی «اسقفان اعظم مقرهای حاشیه ای») در تمام موارد بایستی یا توسط خود کاتولیکوس - پاتریارک یا حداقل با موافقت او دستگذاری شوند. بنابراین اسقفان اعظمی که دارای مزایا و حقوق ویژه بودند و در بین النهرین برای دوایر اسقفی دورافتاده دستگذاری می شدند می توانستند پیوند با مقر پاتریارکی را تضمین کنند، حتی اگر هیچوقت از خاور دور باز نمی گشتند. پیامد این موضوع برای سازماندهی کلیسا در آسیای مرکزی و شرقی این بود که روحانیون عالی مقام غالباً از مسیحیان بومی انتخاب نمی شدند بلکه سریانی یا ایرانی بودند. این وضعیت به هر حال به طور انعطاف ناپذیر اعمال نمی شد و مسیحیان

آسیای مرکزی به صورت همیشگی از مراتب بسیار بالا در سلسله مراتب روحانی کلیسا به دور نبودند، چنان که در زندگی راهبی از آسیای شرقی که بعدها با عنوان یهب‌الله سوم به مقام کاتولیکوس - پاتریارکی رسید با این استثناها مواجه می‌شویم. اما عمدتاً سلسله مراتب روحانی کلیسا در سطوح عالی در خاور از ملیت بیگانه نشأت می‌گرفت و این درحالی که تضمین کننده رابطه با کلیسای مادر در غرب بود، برای اقوام بومی آسیای مرکزی و نیز خادمین بومی در مراتب پایین تر همچنان بیگانه باقی ماند.

از طرف دیگر رابطه و پیوند مرکز کلیسا در بین النهرین و حوزه بشارتی یعنی زبان آیین نیایشی مشترک کلیسا نیز دارای دو وجه بود. ویژگی و شخصیت متنوع مردمانی که مخاطب بشارت سریانی شرق بودند در ادبیات متنوع کلیسایی در آن نواحی انعکاس می‌یافت. از آنجا که کلیسای سریانی شرق (همانند سایر کلیساهای شرق) به زبان و فرهنگ بومی اقوامی که مسیحی شده بودند احترام می‌گذارد با ترجمه بخشهایی از ادبیات سریانی خود و نیز اسناد ادبی مسیحیان آسیای مرکزی و شرقی (که به زبانهای سغدی، ایغوری یا چینی نوشته شده بودند) خصلت جهانی بودن کلیسای سریانی شرق در قرون وسطی را به نمایش می‌گذاشت. اما حتی در کلیساهای سریانی خاور دور هم زبان الهیات و آیین نیایشی بر زبانهای بومی ارجحیت داشت. این کار یکی از راههای اتصال حوزهٔ بشارتی دور افتاده و جماعت متنوعش با کلیسای مادر در غرب بود. با وجود تمام امتیازاتی که برای زبان و فرهنگ بومی قائل می‌شدند، زبان سریانی زبان آیین نیایشی حداقل برای مهمترین بخشهای مراسم پرستشی بود. موعظه هایی که دربارهٔ قطعات منتخب از کتاب مقدس به زبان محلی ایراد می‌شد برای ایمانداران بومی قابل درک بود، اما کتب و متونی که حاوی آیینهای پرستشی برحسب تقویم کلیسایی و سرودهایی جهت یکشنبه های خاص آسیای مرکزی و چین بودند، به زبان سریانی نوشته شده بودند.

کلیسای شرق در پافشاری خود بر زبان آیین نیایشی مشترک و الزامی به صورت برجسته ای از سایر کلیساهای شرق متفاوت بود. مقایسه فعالیتهای بشارتی کلیسای بیزانس در همان زمان در میان اقوام اسلاو که از همان ابتدا اجباری به برگزاری آیین نیایش به زبان یونانی رایج در کلیسای مادر خود نداشتند و به زبان محلی خود این مراسم را انجام می‌دادند، با کلیسای شرق که با زبان آیین نیایشی سریانی خود در میان اقوام آسیای مرکزی و شرقی فعالیت می‌کرد ما را به یاد وضعیتی می‌اندازد که کلیسای کاتولیک روم در غرب داشت که زبان لاتین بر تمام زبانهای محلی اروپا ارجح بود.

شاید بتوانیم علائق کلیسای سریانی شرق را در انجام این کار که در جهت تضمین پیوند حتی دورافتاده ترین دایرهٔ اسقفی شرق با مقر پاتریارکی بوده درک کنیم. اما این پیوند در عین حال یکی از علل بیگانگی در خود آن مملکت بوده است. زبان سریانی در آسیای مرکزی درست همانند زبان لاتین در بخشهایی از غرب در قرون وسطی، زبانی بیگانه برای مردم بود، چنان که در سنگ نوشته های مسیحی آسیای مرکزی که به زبان سریانیِ پر از اشتباه نوشته شده یا از آن راهب ترک اهل شرق که با وجود اطلاعات ناقص خود از زبان سریانی کاتولیکوس - پاتریارک گردید، مشاهده می شود.

این مشکل جغرافیایی و مربوط به فواصل و مسافتهای طولانی بود و از طریق پیوند دوگانه بین خاور میانه و خاور دور تلاشهایی از جمله انتصاب افرادی غالباً از اهالی بین النهرین برای مقرهای اسقفان اعظم و نیز حفظ یک زبان مشترک در آیین نیایش برای غلبه بر این مشکل صورت می گرفت. وضعیت کلی ادیان در آسیای مرکزی نیز یکی دیگر از مشکلات مسیحیان سریانی بشمار می رفت.

ادیان بسیاری بودند که برای هم بستگی اقوام و قبایل مختلف آسیای مرکزی تلاش می کردند و مسیحیان سریانی شرق تنها نمایندگان مسیحیت در این منطقه نبودند. در آسیای مرکزی و چین دوران قرون وسطی درباره مسیحیان سایر کلیساهای شرق (ارتدکس سریانی غرب، ارمنی، ارتدکس روس) و همین طور درباره فعالیتهای بشارتی کلیسای لاتین از طریق راهبان فرانسیسکن در خاور دور چیزهایی می دانیم. در میان این گروههای مسیحی، کلیسای سریانی شرق از همه موفق تر و تنها کلیسائی بود که شمار قابل توجهی ایماندار از سکنه بومی داشت. اما این موفق ترین گروه مسیحی در مقایسه با مذاهب غیرمسیحی شرق تنها یک اقلیت بسیار کوچک بود که به دلیل رقابت دائمی با مذاهب بومی خاور دور و هم‌چنین با مذاهب بیگانه که به درون آسیا نفوذ کرده بودند، نمی توانست به پیروزی چشمگیری دست یابد. در سرتاسر قاره آسیا، مخصوصاً در مراکز بازرگانی سر راه «جاده ابریشم» و نیز در مراکز سیاسی امپراتوری مغول، مسیحیان می بایست در همجواری نزدیک با زرتشتی ها، بودایی ها، مانوی ها، مسلمانان و (در چین و برخی مناطق آسیای مرکزی) با پیروان آیین کنفوسیوس و تائو زندگی کنند. تمام این مذاهب یا فلسفه ها نه تنها انتشار مسیحیت در میان اقوام بومی را محدود می کردند بلکه موفق شدند برخی از عقاید خود را مخفیانه به درون مسیحیت آسیای مرکزی نفوذ دهند. در این زمینه بومی ترین تمام این مذاهب و نظامها در میان اقوام ترک - مغول، شامانیسم بود که نقش اصلی را ایفا می نمود. در فصل بعد مفصلاً در این مورد صحبت خواهیم کرد.

با بررسی تاریخ مسیحیت در آسیای مرکزی و شرقی، باید توجه کنیم که فعالیتهای

بشارتی کلیسای شرق فقط به دلیل موفقیتهایش شکست خورد. مسیحیت سریانی شرق تا زمانی که در خاور دور وجود داشت، جزئی درونی و کاملاً وابسته به کلیسای مادر در بین‌النهرین باقی ماند. نمی‌دانیم آیا مقر پاتریارکی پس از بررسیهای دقیق این تصمیم را گرفته بود یا خیر. احتمالاً نگاهداری جوامع دورافتاده در پیوند نزدیک با خود به صورتی کاملاً ناخواسته تحمیل شده بود. باید اقرار کنیم که در روزهای خوش مسیحیت در آسیای مرکزی این حالت وابستگی موجب موفقیت‌های بسیار پایداری شد چون می‌توانیم از طریق منابع خود تشخیص دهیم -همان‌گونه که در بحث بعدی خواهیم دید- که این مسیحیت هنوز آن قدرت حیاتی برای موجودیت خود به صورتی کاملاً مستقل و خودکفا را نداشت. در برابر تأثیرات خطرناک محیط مذهبی خاور دور فقط با پیوند نزدیک و تماسهای منظم با کلیسای مادر در بین‌النهرین از طریق آن دو پیوندی که قبلاً درباره‌اش صحبت کردیم یعنی زبان مشترک سریانی در آیین نیایش و افرادی از اقلیت قومی سریانی در سطوح عالی سلسله مراتب روحانی می‌شد مقاومت و پایداری نمود.

اما این نوعی تراژدی در تاریخ بشارت سریانی شرق بود که حتی چنین تدابیری که می‌بایست از اقلیت مسیحی در برابر تأثیرات اکثریت دفاع کند درست برعکس شد و باعث انحطاط سریعتر گردید درحالی که شرایط اصلی برای سودمندی آنها تغییر یافته بود: آن هنگام که بعد از فروپاشی امپراتوری مغول، امنیت در «جاده ابریشم» دیگر تامین نمی‌شد (یکی از شرایط اصلی که به دلیل آن رابطه مقر پاتریارک و مقرهای اسقفان اعظم در شرق برقرار بود) و زمانی که (شرط اصلی) بر اثر مشکلات و اذیت و آزارها و نیز بعد از مسلمان شدن مغولهای فارس و لشکرکشیهای تیمور لنگ نیروی حیاتی کلیسای سریانی شرق در بین‌النهرین تضعیف شد.

به خاطر چنین مسائلی، جوامع مسیحی در آسیای مرکزی از کلیسای مادر در خاورمیانه جدا و منزوی شده نهایتاً از بین رفتند و چون هرگز قصدی مبنی بر استقلال آنها از مرکز کلیسای شرق در بین‌النهرین وجود نداشت این نابودی سرعت بیشتری به خود گرفت ○

۳

مسیحیت شرق در محیط آسیای مرکزی

یکی از مهمترین منابع ما دربارهٔ مسیحیان شرق در آسیای مرکزی گزارش فرستاده ای از مغرب زمین است که در اواسط قرن سیزدهم از آسیای مرکزی دیدن کرده بود. این فرد راهبی فرانسیسکن به نام ویلیام اهل روبروک بود که توصیفی جامع و فراگیر از زندگی روزمره در آن جوامع مسیحی به ما ارائه می دهد.

وی در سفر به قره قروم (در نزدیکی شهر اولان باتور پایتخت کنونی مغولستان) که در آن زمان مقر خان های بزرگ مغول بود با مسیحیتی روبرو شد که آن را تنها می توان با واژه اختلاط که به واسطه اکثریت عظیم دنیای غیر مسیحی اطراف آن جامعه کوچک مسیحی به وجود آمده بود تعریف نمود که مسیحیتی بدون هیچ گونه علاقه به فعالیتهای بشارتی بود. ویلیام علیرغم تماسهای دوستانه ای که با افراد بسیاری در کلیسای سریانی شرق داشت، به طور کلی قضاوتی واضح و نسبتاً دقیق انجام داده است. او در مورد روحانیون بومی جوامع مسیحی ترک می گوید «آنها توجه زیادی به همسران و فرزندان خود می کنند و بدین سبب بیشتر تمایل دارند بر ثروت خود بیفزایند تا بر ایمان خود. و بنابراین آنانی که پسران اشراف مغول را تعلیم می دهند، با وجود آنکه انجیل و مسائل ایمان را به آنها می‌آموزند، اما به دلیل زندگی پر از گناه و فساد اخلاقی خود، آنها را با ایمان مسیحی بیگانه می سازند...» چنین انتقادی شدیدی از جانب راهبی فرانسیسکن که مقررات نظام رهبانی اش او را به پذیرش آوارگی و مسافرتهای خسته کننده با پای برهنه حتی در بیابانهای خشن آسیای میانه مجبور می کرد تعجب‌آور نیست. با تمام این اوصاف، آنچه از انتقادهای ویلیام راهب نسبت به کمبودهای اخلاقی این مردم جالب تر می نماید توضیحات وی دربارهٔ خودکفا بودن آنها و عدم علاقه به فعالیتهای بشارتی به منظور ترویج ایمان مسیحی خودشان است که بارها و بارها توسط این راهب فرانسیسکن اشاره شده است. لازم به تذکر نیست که ویلیام در اینکه این فقدان را به خود کلیسای سریانی شرق نسبت نمی دهد حق دارد. زیرا حتی بحث و جدلهای درون فرقه ای نیز نمی تواند این واقعیت را نادیده بگیرد که جوامع مسیحی آسیای مرکزی نتیجه اقدامات خستگی ناپذیر بشارتی کلیسای شرق بوده است. بنابراین ویلیام با انتقاد از تلاش کشیشان متاهل برای منافع شخصی خود به درستی این ضعف بشارتی را به خود مسیحیان

آسیای مرکزی نسبت می‌دهد. با این وجود بایستی سؤال کنیم که آیا چنین منفعت طلبی درواقع دلیل اصلی تمام خودکفایی ضد بشارتی آنها بوده است یا خیر.

ویلیام اهل روبروک احتمالاً مسیحیان همان دوره از تاریخ کلیسای آسیای مرکزی را که با موفقیت‌های بشارتی در میان اهالی کریت واقع در جنوب دریاچهٔ بایکال در اوایل قرن یازدهم آغاز شده بود دیده است. در این دوره فعالیتهای بشارتی کلیسای سریانی شرق در آسیای میانه به اوج واقعی خود رسید. این دومین دوره در تاریخ بشارت در آسیای مرکزی را که از اوایل هزارهٔ دوم میلادی شروع شد در مقایسه با دورهٔ قبلی می‌توان با رابطه نزدیک و تقریباً انحصاری با سکنه بومی ترک - مغول مشخص نمود: در خود آسیای مرکزی که از قبیله کریت و همین طور در چین تحت سلطه حکمرانان مغول آغاز شد. مارکو پولوی ونیزی چند دهه بعد با تجربیات شخصی خود در چین تحت فرمانروایی خان بزرگ قوبیلای، توصیف ویلیام را کامل کرد. وی بیان می‌کند که در بسیاری از شهرهای چین با مسیحیانی روبرو شده که همگی متعلق به طبقه حاکمه ترک - مغول بودند و به خاطر ریشهای پر پشت خود که برای چینی‌ها بسیار غیرمعمول بود از اهالی بومی کاملاً متمایز بوده‌اند.

سکنه ترک - مغول برخلاف حس بیگانه ستیزی چینی‌ها، نشان دادند که تحت تاثیر بشارت مسیحی قرار گرفته‌اند. شاید بتوان چنین پنداشت که توضیح چنین دیدگاه مثبتی در پس‌زمینهٔ مذهبی این قبایل آسیای مرکزی، در اعتقادات خالصانه خاص خود آنها که از ویژگی‌های شامانیسم عمیقاً ریشه‌دار بود نهفته است. در دنیای شامانیسم تمامی زندگی و اعمال انسان تحت سلطه ترس از ارواح شریر و اهریمنان همیشه حاضر که تهدیدی برای هرگونه توجه به زندگی روزمره بودند قرار داشت و شامان یا جادوگر مسئول رفاه و سلامتی تمام قوم محسوب می‌شد. بنابراین در دنیای شامانیسم تمام علائق مذهبی به یک مسئله معطوف شده بود یعنی مقابله با تمام مشکلات زندگی بر روی زمین، بدون آنکه تصویری واضح از دنیای پس از مرگ انسان ترسیم نماید. درواقع در دنیای شامانیسم انسان می‌توانست دربارهٔ «بهشت جاودانی» صحبت کند، بدون آنکه ایده‌ای دقیق در این باره داشته باشد. حتی اگر می‌توانستند این «بهشت جاودان» را به عنوان الوهیتی شخصی (با اسامی مختلف در قبایل مختلف) مجسم کنند، باز هم الوهیتی در دوردستهای ناشناخته باقی می‌ماند. مردم هیچ تصویری از این الوهیت ارائه نمی‌کردند، هر چند از بسیاری خدایان کوچکتر زندگی روزمره بت‌هایی داشتند. به همین ترتیب از نوشته‌های سیراکوس اهل گنجه، مورخ ارمنی قرن سیزدهم پی می‌بریم که مغولها «هیچ مذهب یا پرستش خاصی نداشتند اما مرتباً نام خدا را ذکر می‌کردند. اما از این که وجود خدای

بزرگ را سپاسگزاری می‌کردند یا کس دیگری را خدا می‌خواندند، نه ما و نه خود آنها چیزی نمی‌دانیم. اقوام آسیای مرکزی نمی‌توانستند از دیدگاه روحانی بر تهدید دائمی زندگی انسان توسط گروه‌های ارواح شریر و شیاطین در مفهوم شامانیست آن غالب شوند. آنها نتوانسته بودند هیچگونه آموزه نجات یا حتی آموزه‌ای که وعده بهشت را در زندگی آینده در ورای تمام مشکلات بدهد به وجود آورند. بنابراین، سکنه بومی ترک - مغول آسیای مرکزی نسبت به تمام آموزه‌های بیگانه که می‌توانستند مسائل مربوط به زندگی آینده را دقیقاً توضیح دهند بسیار تأثیرپذیر بودند و از این رو قوم ترک - مغول تمام چیزهایی را که در چارچوب مذهبی خود نداشتند از مذاهب بیگانه‌ای که وارد آنجا شده بودند گرفتند، بدون آنکه در میان مذاهب بیگانه تفاوتی قائل شوند یا از شامانیسم دست بردارند. به همین دلیل مردم بومی آسیای مرکزی دیدگاهی مبتنی بر شکیبایی نسبت به مذاهب خارج از مملکت خود داشتند و خانهای بزرگ مغول نیز در این طرز تفکر سهیم بودند. ویلیام راهب دربارهٔ میهمانیهای خان بزرگ منگو می نویسد: «در چنین روزهایی ابتدا کشیشان مسیحی با جامه‌های خود می‌آیند و برای او نیایش می‌کنند و جام او را برکت می‌دهند. پس از رفتن آنها روحانیون مسلمان می‌آیند و همین کار را می‌کنند. پس از آن کاهنان بت‌پرست می‌آیند و آنها نیز چنین می‌کنند.» مسئله ایمان حقیقی و تفاوت بین «راست‌دینی» و «بت‌پرستی» برای ایمانداران مغول هیچ‌گونه اهمیتی نداشت: چنین تفاوت و تمایزی در پشت ترس توأم با احترام کلی او نسبت به بیانات و مفاهیم تمام مذاهب ناپدید می‌شد. خان بزرگ منگو اعترافی ساده اما از روی خلوص نیت به راهب فرانسیسکن می‌کند که «همان‌گونه که خدا انگشتهای متفاوت در یک دست به ما داده، به انسانها نیز راههای متفاوتی می‌دهد.» خانهای بزرگ مغول، از زمان چنگیزخان همواره مراقب چنین بردباری‌های مذهبی بودند که آن را در مجموعه قوانین امپراتوری خود به نام «اولونگ یاسا» تثبیت نمود و بنابراین رسماً موقعیت قانون سیاسی را به آن داد. چنگیزخان (طبق منابع نویسندگان مسلمان) «فرمان می‌دهد که تمام مذاهب بایستی محترم شمرده شوند و هیچ کدام از آنها بر دیگران برتری نداشته باشند. وی این فرمان را به خاطر خوشنودی خدا داده است»؛ او «فرهیختگان و راهبان تمامی ادیان را گرامی و محترم می‌شمرد و دوست می‌داشت و آنان را شفیع نزد خدا می‌دانست.» منگو با چنین روحیه شکیبایی که به طور رسمی اعمال و مراقبت می‌شد، مسیحیان، مسلمانان و بوداییها را به مباحثه‌ای دینی با حضور ویلیام در دربار خان بزرگ عوت نمود و در عین حال به شرکت کنندگان هشدار داد که هر کس «به دیگری اهانت کند یا نزاغ نماید» البته مجازات وی مرگ خواهد بود. یک بار هنگامی که ویلیام مورد اهانت فردی مسلمان قرار

گرفت وی با صبر و متانت آن ماجرا را پنهان نگاه داشت زیرا اگر آن فرد را به چنان جرمی دستگیر می کردند، یا او را می کشتند یا به شدت تنبیه می کردند.

در میان مذاهب بیگانه در آسیای مرکزی که از این شکیبایی در دنیای شامانیسم سود می جستند، مسیحیت نیز حضور داشت که توسط کلیسای شرق که این شکیبایی مذهبی در آسیای مرکزی را هم به نفع و هم به ضرر خود می دانست معرفی می شد. سودمند تا آنجا که بشارت سریانی شرق توانسته بود به طور موفقیت‌آمیز در میان سکنه بومی فعالیت کند و قبایلی را به طور کامل یا تقریباً کامل به آیین مسیحی درآورد و در نتیجه به کمک همین افراد ترک - مغول، مسیحیت بار دیگر توانسته بود به درون چین نفوذ کند. جوامع مسیحی ترک - مغول پایه های اساسی مقرهای اسقفان اعظم شدند، زنجیره ای که از شهر سمرقند در غرب تا خان بالیغ (پکن) در شرق ادامه داشت و نشان دهنده اوج گسترش مسیحیت پس از پایان هزاره اول میلادی بود. شکیبایی مذهبی بومی با وجود آنکه چنین موفقیتی را برای کارهای بشارتی مقدور ساخته بود، اما خود مانعی بر سر راه موفقیتهای بیشتر مسیحیت شده بود، زیرا این شکیبایی طبیعتاً سایر مذاهب از جمله بودایی، مانوی و اسلام را که به درون آسیای مرکزی نفوذ کرده و رقبای خطرناکی شده بودند که در نهایت مسیحیت را در خاور دور تحت سیطره خود قرار دادند نیز به همان اندازه مورد توجه قرا می داد.

مهلک ترین نتیجه شکیبایی آسیای مرکزی این بود که این نظریه توسط ایمانداران ترک - مغول به درون جوامع مسیحی نیز آورده شد. این شکیبایی به عنوان یک ایده اساسی برای هر ایماندار مسیحی به خودی خود آشکار بود زیرا پیش از گرویدن به مسیحیت با آن آشنایی داشت و بر دنیایی که مسیحیان در آن زندگی می کردند غالب بود. بایستی بارها و بارها به خود یادآوری کنیم که جوامع مسیحی آسیای مرکزی حتی در روزهای کامیابی خود چیزی بیش از تعدادی جزیره کوچک در محیطی عمدتاً شامانیست نبودند که می بایست در زندگی روزمره خود دائماً با آن در تماس باشند. به علاوه انسان تعجب می کند اگر کلیسای شرق در اقدامات بشارتی خود در آن نواحی دور افتاده توانسته باشد چیزی بیشتر از موفقیت ظاهری با تعمید دادن افراد بومی به دست آورد و کلیسا توانسته باشد مردم را به معنی عمیق تری مسیحی کند و قاطعانه تمام دسیسه های غیرمسیحی را از میان بردارد. به هرحال انسان احساس می کند که این به زحمت می توانسته چیزی بیش از یک موفقیت ظاهری باشد، هنگامی که درباره ایمان آوردن کریتها می خوانیم که فقط یک کشیش همراه با یک شماس و وسایل مورد نیاز در مذبح برای آنها فرستاده شد و به او دستور داده شده بود که تمام نوایمانان را تعمید دهد و

مراسم کلیسایی و نظم و انضباط دوران روزه را به آنها بیاموزد. با وجود اینکه از لحاظ نظری کلیسای مادر در غرب دور مشخصاً شامانیسم را یک «اشتباه غیرخدایی» می‌خواند و پیروان این ایده را «اسیر اهریمنان شریر برای پرستش و خدمت به چیزهای فاسد آنها»، وابستگان به «مذاهب آلوده که بدون زحمت روزه‌داری و نیایش برقرار شده‌اند» یا به سادگی «پرستندگان اهریمنان» می‌دانست، اما حوزه شرق دور آن همچنان تحت تأثیر روحیه شامانیسم قرار داشت.

وسعت تأثیر این روحیه بر زندگی روزمرهٔ جوامع مسیحی را می‌توانیم از طریق منابعی که در دست داریم دریابیم. حوادث مختلف زندگی روزمره را که ویلیام راهب آنها را مورد توجه قرار داده بود می‌توان در این احساس کلی خلاصه نمود که تمام قوانین شوراهای اسقفی بین‌النهرین باستان برای حفاظت کلیسا از تأثیرات محیط غیرمسیحی اطراف در آسیای مرکزی قرون وسطی ناکافی باقی ماند. کلیسای سریانی شرق قاطعانه ممنوع کرده بود که هیچ ازدواجی با غیر مسیحیان صورت نگیرد (شوراهای اسقفان ۵۵۴ و ۵۸۵)؛ (در شورای سال ۴۱۰ و سایر شوراهای قرن ششم) کلیسا مخالفت خود را با هرگونه فالگیری، جادوگری، افسونگری و طلسم اعلام کرده بود و (در سال ۶۷۶) کلیسای بین‌النهرین مخالفت خود را با تأثیرات ناشی از بت‌پرستی در مورد تدفین مسیحی اعلام داشت. اما این ممنوعیت‌ها توسط کلیسای مادر در بین‌النهرین از قرنها قبل مانع از آن نشد که این اعمال در آسیای مرکزی قرون وسطی اجرا نشود.

در رابطه با ازدواج با غیر مسیحی، مسیحیان ترک - مغول به هیچ وجه در نظر نگرفتند که تفاوت مابین ایمان مسیحی و غیر مسیحی می‌تواند مانعی علیه ازدواج آنها باشد. نمونه‌های این گونه ازدواجها در خانواده‌های اشرافی با وجود تفاوتهای مذهبی، بسیار است و این خود به خود آشکار بود که در دنیای شکیبایی مذهبی در آسیای مرکزی، در این گونه زناشویی‌ها هر دو طرف به مذهب خود وفادار می‌ماندند، بدون این که هیچ الزامی برای تغییر ایمان وجود داشته باشد. بعضی از زنان در خانواده خان بزرگ شاهزاده‌هایی از قبیله مسیحی کریت یا از سایر قبایل مسیحی بودند. همین فقدان تمایز و خودداری را می‌توان هنگامی یافت که دختران غیر مسیحی با پسران خانواده‌های مسیحی در آسیای مرکزی ازدواج کردند. برای مثال به قبیله اُنگوت با حاکمان مسیحی آن اشاره می‌کنم که در انحنای شمالی رودخانه هوانگ‌هو ساکن بودند. پسران این قبیله به طور معمول با دخترانی از خانواده سلطنتی خان بزرگ برحسب قراردادی که با خود چنگیزخان بسته شده بود ازدواج می‌کردند و این رسم در تمام دوران حکومت مغولها ادامه داشت. اما چنین ازدواجهای مختلطی در طبقهٔ حاکمهٔ آسیای مرکزی بهترین نمونه‌های شناخته شده در نقض

قوانین کلیسایی هستند، که اشخاص طبقات پایین تر هم به آن بی توجهی می نمودند. مارکوپولو در گزارش خود می نویسد در شهر تورفان، مسیحیان با «بت پرستان» ازدواج می کردند و ویلیام راهب حتی با برخی مسیحیان شرقی که به صورت تعدد زوجات بر حسب عادات موجود در امپراتوری مغول و برحسب رسومات خانواده های اشرافی ازدواج کرده بودند آشنا بود.

حتی حملات کلیسای بین النهرین علیه رمالی، جادوگری و افسون بت پرستان نتوانست مانع از آن شود که مسیحیان ترک - مغول در این باور پیشینیان خود که تحت سلطه شیاطین و ارواح بود باقی نمانند و از پناه بردن به راه حلهایی که شامانیسم برای حل معضلات زندگی دنیوی ارائه می کرد دست بردارند. و چگونه کسی می توانست بر حقیقت یا ضرورت این گونه اعمال شک کند که از محیطی در تسخیر نیروهای فوق طبیعی ریشه می گرفت؟ طبیعتاً حتی مسیحیان آسیای مرکزی خود را با انواع طلسمها حفظ می کردند و شامان ها را وادار می ساختند به آینده نگاهی دزدانه بیندازند و به فالگیری با چوبهای جادویی مشغول بودند، اما آنها این اعمال را درحالی انجام می دادند که آیاتی از مزامیر را به جای وردهای جادویی می خواندند! مسیحیان از جادوگری هم روی گردان نبودند و این موضوع در طی اقامت ویلیام در دربار، توسط همسر یک کشیش سریانی شرقی که در حین تلاش برای جادو کردن خود خان بزرگ منگو به دام افتاده بود به نمایش گذارده شد. تمام این جزئیات با هم نشان دهندهٔ این هستند که چگونه در جوامع مسیحی آسیای مرکزی ایمان مسیحی وشامانیسم با یکدیگر به اتحادی جدید و همزیستی مفیدی دست یافته بودند. ایمان مسیحی می توانست باورهای پرهیزکارانه مربوط به حیات پس از مرگ انسان را ارضا کند و شامانیسم به وسیلهٔ سنتهای سطحی خود قادر بود رفاه در حیات دنیوی دائماً در معرض خطر را تأمین نماید. دو حادثه که توسط ویلیام از روزهای آخر زندگی یک شماس ارشد گزارش شده دقیقاً به همین معنی مکمل یکدیگر هستند. هنگامی که این مرد روزهای آخر زندگیش را می گذراند، دوستانش به دنبال شامان فرستادند تا علت بیماری را تحقیق کند و او نهایتاً بیماری را ناشی از نفرین فردی خاص تشخیص داد که بعداً بایستی از او التماس می کردند که به جای نفرین بیمار را برکت دهد. این حادثه در رابطه با اداره مشکلات زندگی دنیوی است. اما روز بعد، قدری قبل از مرگ این شماس ارشد، وی با نگاه به آن سوی حیات دنیوی نشان داد که مسیحی است و در دستهای راهب فرانسیسکن اعتراف نمود: «من ایمان دارم که همانا خالق و نجات دهندهٔ من است که به من حیات داد و آن را پس از مرگ در روز قیامت عمومی دوباره به من خواهد داد».

جایی که ایمان و عمل از دو ریشهٔ مذهبی کاملاً متفاوت سرچشمه می گرفتند، قوانین

رسمی شوراهای اسقفی قدیم کلیسای سریانی شرق که با عناصر کفر و بت‌پرستی در مراسم تدفین مسیحی مخالف بودند به کنار گذارده می‌شد. راهب فرانسیسکن بر سر راه خود در آسیای مرکزی به قبری برخورد که بر حسب رسوم شامانی‌ها با پوست اسبها بر روی چوبهای بلند پوشانده شده بود و روی آن مقداری گوشت و کومیس (شیر تخمیر شده مادیان) برای فرد وفات یافته قرار داده شده بود. ویلیام با تعجب بسیار به توصیف خود اضافه می‌کند که «طبق آنچه دربارهٔ او می‌گفتند وی تعمید یافته بود.»

کومیس که در بالا به آن اشاره شد نقشی اساسی در میهمانیهای وقت‌گیر و مورد علاقهٔ مغولها داشت و در عین حال نوشابه‌ای مقدس محسوب می‌شد. در نگرش مغولها به کومیس می‌توانیم در مقایسه با سایر ایمانداران فرقه‌های دیگر مسیحی، رفتاری کاملاً آشکار از بی‌توجهی مذهبی مسیحیان ترک - مغول کلیسای شرق بیابیم. تعداد مسیحیان خارجی از جمله روسها، یونانیها و آلان‌ها از مسیحیان بومی آسیای مرکزی کمتر بود. این افراد تماماً از این نوشابه مقدس بت‌پرستان پرهیز کرده و نوشیدن آن را کفرگویی نسبت به ایمان مسیحی تلقی می‌نمودند. در مقابل، ایمانداران ترک - مغول کلیسای سریانی شرق تفاوتی با افراد بومی غیر مسیحی نداشتند، زیرا آنها کومیس را عنصری حتی با ویژگیهای آیینی آن پذیرفته بودند. از منابعی که در دست داریم پی می‌بریم که حتی اولین شاهزاده مسیحی قوم کریت در ابتدای قرن یازدهم، در میان اسبهای خود مادیانی مخصوص داشت که شیر آن را معمولاً در برابر صلیب و کتب مقدسه قرار می‌داد و پس از ادای نیایشی آن را با صلیب تقدیس می‌نمود و سپس با همراهان خود می‌نوشید. برحسب گزارش ویلیام، دو قرن و نیم بعد، با کشیشانی از کلیسای سریانی شرق مواجه می‌شویم که با بخوردان‌های خود به همراه نمایندگان سایر مذاهب مشغول مراسم آیینی بودند. هنگامی که مغولها مشغول برگزاری جشن بهاره می‌شدند، تمام مادیان‌های سفید را جمع‌آوری کرده آنها را تقدیس می‌نمودند و سپس کومیس تازه را به زمین می‌پاشیدند. همین کومیس که در نظر مسیحیان خارجی نمادی از کفر نسبت به ایمان مسیحی بود، با مسیحیت قوم ترک - مغول کاملاً عجین شده بود و در کلیسای آنها در قره قروم بسیار گرامی داشته می‌شد به طوری که در چادر خان بزرگ قرار داده می‌شد. این موضوع را از نوشته‌های راهب فرانسیسکن می‌دانیم که روزی این مراسم را به چشم خود دیده بود: خان بزرگ «وارد کلیسا شد... و برایش نیمکتی تزیین شده آوردند و او در کنار همسر (مسیحی) خود روی آن نشست، در برابر مذبح... سپس نوشابه آورده شد و برنج پخته و شراب قرمز... و کومیس. آن‌گاه همسر او در حالی که جام پری در دستهای خود گرفته بود، زانو زد و تقاضای برکت نمود، کشیشان همگی با صدای بلند سرود خواندند و او

تمام آن را نوشید... وقتی همگی آنها تقریباً مست شده بودند... غذا آورده شد... و بدین گونه روز را تا شب سپری کردند. هنگامی که این خانم کاملاً مست بود سوار بر درشکه خود شد، کشیشان سرود می‌خواندند و نعره می‌زدند و او از آنجا دور شد. یکشنبه بعد دختر خان که مادر او مسیحی بود آمد و او نیز چنین کرد... و به کشیشان نیز مشروب داد که همگی مست شدند...»

جوامع ترک - مغول مسیحی که تا این حد در برابر دنیای اطراف خود باز بودند، به آسانی تحت تأثیر سایر مذاهب که به آسیای مرکزی نفوذ کرده و -همان گونه که اشاره شد- در موفقیتهای بشارتی خود از همین شکیبایی مردم شامانی سود برده بودند، قرار می گرفتند. بنابراین نباید از دیدن نمادهای بودایی بر روی سنگ قبرهای مسیحی خاور دور تعجب کنیم یا از دیدن یک «کشیش بسیار عالم» در میان مسیحیان شرقی که درباره ایده تن گیری مجدد مطمئن بود حیرت نماییم. با نمونه ای تأثیرگذار از شکیبایی مذهبی که در آن هنگام حاکم بود در اواخر قرن سیزدهم مواجه می شویم: شاهزاده ای به نام گورگیس که حاکم قبیله انگوت و عضوی از آن خانواده اشرافی مسیحی بود از طریق بستن پیوند زناشویی با خانواده سلطنتی خان بزرگ متحد شده بود. شاهزاده گورگیس مخصوصاً پس از تغییر فرقه ای که به آن تعلق داشت در حقیقت ثابت کرد که مسیحی واقعی است. او در کلیسای سریانی شرق تولد و تربیت یافته و خود نیز کشیش شده بود تا این که توسط راهب فرانسیسکن، جان اهل مونته کوروینو (John of Monte Corvino) که مدتی بعد اولین اسقف اعظم کلیسای کاتولیک روم در خانبالیغ (پکن) شد به آیین کاتولیک گروید و سپس طبق رسم لاتین به شماسی دستگذاری گردید و در پایتخت کوچک خود کلیسایی کاتولیک بنا نهاد که آثار باقیمانده آن حدود پنجاه سال قبل پیدا شد. وی جان اهل مونته کوروینو را در نمازهای مراسم لاتین کمک می کرد. گورگیس در عین حال شیفته و مشوق فرهنگ چینی بود که در آنجا یعنی در شرق آسیای مرکزی تأثیری شگرف بر طبقات بالا و فرهیخته داشت. وی در حمایتی آشکار از آیین کنفوسیوس، گرچه درواقع رقیبی برای ایمان مسیحی شخص او بود، دستور ساخت معابد و مدارس متعدد متعلق به پیروان آیین کنفوسیوس در قلمرو خود و نیز ترتیب چاپ کتابی متعلق به این آیین را داد.

از نمونه شاهزاده گورگیس می توانیم دریابیم که چنین شکیبایی عمومی مذهبی در نواحی آسیای مرکزی نمی توانست به مسیحی کردن مردم از روی نظم و قاعده برای تشکیل چیزی همانند یک «کلیسای رسمی» منجر شود. هنگامی که در این زمانها فعالیتهای بشارتی سریانی موفق می شد حاکم قبیله ای را به مسیحیت جذب کند طبیعتاً رویدادی خارق العاده به حساب می آمد زیرا حاکم حداقل می توانست نمونه برای ایمان آوردن پیش

روی قوم خود بگذارد. به هر حال تفاوت اصلی مابین ویژگی فعالیتهای بشارتی کلیساهای مسیحی در آسیای مرکزی و نقاط دیگر کاملاً آشکار است: در آسیای مرکزی چیزی دربارهٔ مسیحی شدن مردم با توسل به زور نمی‌شنویم. کلیسای شرق می بایست بدون هیچگونه چشمداشتی برای مسیحی کردن مردم توسط قدرت حاکمه سیاسی، به جایگاه کوچکی که به خاطر حمایت و کنترل قاطع شکیبایی مذهبی عمومی زیر نظر خان بزرگ در اختیار داشت قانع باشد. در این چارچوب خانهای بزرگ می‌توانستند کم و بیش برخی مذاهب را مورد توجه و حمایت قرار دهند و بعضی از آنها نیز کم و بیش به مسیحیت علاقمند شدند. اما این موضوع به هیچ وجه تصمیمی به نفع مسیحیت یا علیه سایر مذاهب و حتی علیه آیین شامانی نبود. بنابراین چندان اهمیت نداشت که خود خانهای بزرگ همانند گیوک یا جانشین وی منگو تعمید یافته باشند یا نه. مسیحیت نتوانست با کمک خانهای بزرگی که به ایمان مسیحی التفات داشتند به «کلیسای رسمی» تبدیل شود و حتی خان بزرگ گیوک که تعمید یافته بود با محیط اطراف خود که توسط آیین شامانی فراگیر شکل یافته بود سازگار باقی ماند.

ما به اندازه کافی به عمق دنیای مذهبی آسیای مرکزی نفوذ کرده‌ایم تا بتوانیم دلیل اصلی فقدان جهش بشارتی در میان مسیحیان ترک - مغول را دریابیم. شاید در اینجا همان‌طور که راهب فرانسیسکن حدس می‌زد انگیزه منفعت‌طلبی نیز مطرح بوده است. اما دلیل اصلی برای خودکفایی مسیحیان در خاور دور روحیه موجود در آسیای مرکزی بود: روح شکیبایی مذهبی در آیین شامانی اجازهٔ فعالیت موفقیت‌آمیز به تمام مذاهب را می‌داد، اما بسیار قوی‌تر از آن بود که بگذارد مسیحیت دیدگاه مشخصهٔ خود دربارهٔ اصالت دینی خود را حفظ کند. بنابراین در میان مسیحیان آسیای مرکزی ادعای سنتی مسیحیت مبنی بر اصالت و راست‌دینی از بین رفت. این نظریه را می‌توان یک بار دیگر با ملاحظات ویلیام، راهب فرانسیسکن دربارهٔ عیادت کشیشان سریانی شرق از یکی از همسران غیر مسیحی اگتای قاآن تأیید نمود: «این کشیشان بدبخت هرگز ایمان را به او تعلیم نداده یا وی را برای گرفتن تعمید تشویق نکرده بودند... این کشیشان هیچ نوع جادوگری را محکوم نمی‌کنند زیرا در آنجا چهار شمشیر دیدم که تا نیمه از غلاف بیرون بودند و یکی از آنها در بالای بستر آن زن، یکی در جلوی پای او و از دو تای دیگر هر کدام در طرفین در ورودی. هم‌چنین شمعدانی نقره‌ای پر از خاکستر دیدم که شاید از

کلیسایی در لهستان دزدیده شده بود و آن را به دیوار آویخته بودند و روی خاکسترها سنگی سیاه قرار داشت. این کشیشها نه تنها هرگز تعلیم نمی‌دهند که چنین چیزهایی شیطانی هستند بلکه خود نیز این کارها را انجام داده تعلیم می‌دهند.» قابل درک است.

که راهب فرانسیسکن نمی‌توانست قبول کند که این کشیشان بتوانند مسیحیت را در برابر سایر مذاهب به درستی نشان دهند. وقتی خان بزرگ اگتای قاآن مسلمانان، بودائیها و مسیحیان را احضار کرد تا درباره مذهب با هم مباحثه کنند، مسیحیان بومی تفحصی در تاریخ نجات از آفرینش به بعد ارائه کردند. در این مرور ویلیام برخی اظهارات قابل سانسور در آموزه رستاخیز و صعود مسیح و هم‌چنین مطالبی درباره بازگشت مسیح و داوری آخر پیدا کرد. او هنگامی دربارهٔ مسیحیان بومی نظر بهتری پیدا کرد که بالاخره آنها او را به عنوان سخنگوی اول برای مباحثات مذهبی انتخاب کردند. بنابراین نماینده اصلی مسیحیت در این بحثها با ادیان آسیا راهبی از مغرب زمین بود.

تمام این جزئیات را می‌توان نمود «شکیبایی» در دنیای مذهبی آسیای مرکزی دانست که برای ایمان مسیحی مردم بومی این نواحی مرگبار بود. به نظر من در این مورد می‌توان به سه نکته اشاره نمود.

۱- این شکیبایی به هیچ عنوان نوعی بی‌تفاوتی مذهبی نبود که چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی از خداشناسی سرچشمه گرفته باشد. همین‌طور هم نتیجه ارزیابی مذهب به عنوان مسئله‌ای شخصی و خارج از علاقه‌مندی قدرت سیاسی نبود. شکیبایی مذهبی در آسیای مرکزی قرون وسطی، شکیبایی به معنی امروزی آن نیست. این را می‌توانیم از نظریه خود خان بزرگ دریابیم که به دلیل دینداری، به گرفتن برکت از طریق تمام مذاهب اشتیاق داشت. در این مفهوم شکیبایی نه به معنی بی‌تفاوتی بلکه به معنی علاقه و پذیرش فراگیر است.

۲- با در نظر گرفتن مسیحیان آسیای مرکزی بایستی توجه داشته باشیم که شکیبایی مذهبی که پیامد آن التقاط بود، بیانگر نوعی روش بشارتی از قبل تعیین شده یعنی روش نطبیق نبود. چنین دیدگاه فعالی به هوشیاری فوق‌العاده زیرکانه‌ای در مورد اصول ایمان مسیحی و نیز قدرت بالای الهیاتی نیاز دارد تا بتواند درباره امکانات و محدودیتهای بی‌تفاوتی مذهبی قابل تحمل قضاوت نماید و منابع موجود در این رابطه چیزی نمی‌گویند. در این رابطه شکیبایی و التقاط دینی در میان جوامع مسیحی کلیسای سریانی شرق در آسیای مرکزی قرون وسطی با نمونه مشهور شکیبایی مذهبی همراه با انطباق که توسط ژزوئیت‌ها

در اوایل قرن هفدهم در چین اعمال می شد، کاملاً متفاوت بود.

۳- مسیحیان بومی آسیا از روی نیت و آگاهی به شکیبایی مذهبی با تمام پیامدهایش تن نمی دادند بلکه ناخودآگاه آن را پذیرفته بودند. این شکیبایی بیانگر حالت فراگیر مذهبی در کشور بود و مسیحیت در چنین فضای ناشی از هیبت اسرارآمیز و عمیق دینی بسر می برد. مشخصه زندگی روزمره در میان مسیحیان ترک - مغول آسیا نوعی پارسایی بود که گاهی اوقات محدوده های سنتی ایمان مسیحی را می شکست. تمام آنچه ویلیام، راهب فرانسیسکن به عنوان پدیدهٔ قابل سرزنش التقاط ادیان با یکدیگر توصیف می کند نه بیانگر بی تفاوتی بود و نه شیوه ای راحت طلبانه برای بشارت، بلکه زندگی در پارسایی و دینداری به مفهوم عمیق آن بود. این نوع دینداری در آسیای مرکزی، محدوده مابین مسیحیت و سایر ادیان را مغشوش می ساخت و بنابراین مسیحیت شرقی در آسیای مرکزی به صورتی بیگانه با کلیسای سریانی شرق مادر رشد نمود، حتی قبل از آنکه راههای ارتباط مابین سریانی شرق و بین النهرین قطع شود و مسیحیان ترک - مغول منزوی گردند.

اما هنگامی که این انزوا کامل شد مسیحیان خاور دور دیگر انگیزه های لازم کلیسای مادر خود را برای حفظ عناصر اصیل ایمان مسیحی خود از دست دادند و تحت فشار التقاط بیش از پیش از بین رفتند و سرانجام ادیان دیگر آسیا بر آنها غلبه یافتند. کمتر از صد سال بعد از دیدار ویلیام از آسیای مرکزی، در اواخر قرن چهاردهم، دیگر چیزی درباره جوامع دور افتاده کلیسای شرق نمی شنویم. بنابراین شکیبایی مذهبی در آسیای مرکزی، در تاریخ کلیسا به عنوان عاملی مهم پدیدار می شود. این شکیبایی مورد حمایت آیین شامانیسم بومی که به اقدامات بشارتی کلیسای سریانی شرق را در میان اقوام ترک - مغول علاقه مند بود ایمان مسیحی آنها را سست کرد و موجب از بین رفتن آن در فصای التقاط ادیان در آسیای مرکزی شد. این شکیبایی مذهبی در آسیای قرون وسطی به نظر من، مهمترین عامل در تاریخ کلی کلیسا در آسیای مرکزی می باشد. ○

۴

جامعه مسیحی در شهر کویری تورفان

در مبحث قبلی، نگاهی به مسیحیت در آسیای مرکزی و دینداری و پارسایی آن نمودیم و دیدیم که چگونه تحت نفوذ آیین شامانی قرار داشت. اما برخورد دیگری هم با سایر مذاهب در سطحی رسمی تر یعنی در سطح ادبی وجود داشت. تعمق در این موضوع ما را به سوی مسیحیان کلیسای شرق در شهر کویری تورفان واقع در قسمت شمالی حوزه رود تاریم هدایت می کند، مکانی که به دلیل کشف تعداد بسیار زیادی آثار باستانی ادبی اکثراً متعلق به آیین بودایی و مانوی مشهور شده است.

لازم می دانم در ابتدا به کلیاتی درباره مسیحیت در این مکان جالب اشاره کنم. منابع ما در این رابطه غالباً آثار باستانی و اسناد ادبی به زبانهای سریانی، ایرانی (سغدی) و ترکی باستان (ایغوری) هستند که در این محل پیدا شده اند و ما هیچ گزارشی از خارج، نه به صورت توصیف بازدید کننده ای هوشیار از مغرب زمین همانند ویلیام راهب فرانسیسکن داریم و نه اشاره یا مرجعی از مورخین کلیسای سریانی که خود نیز به طور کلی هیچ ایدهٔ روشنی دربارهٔ مناطق شرق در ماورای آمودریا نداشتند. به هر حال، اسناد و آثار باستانی ما را قادر می سازند تصویری هر چند مخدوش ارائه دهیم.

در تورفان مثل سرتاسر خاور دور، مسیحیان اقلیتی مذهبی در میان سکنه ای عمدتاً بودائی و تا حدودی مانوی را تشکیل می دادند و به احتمال زیاد مرکز آنها در شمال شهر باستانی تورفان در دامنه کوهستان تیان شان واقع بود. زیرا در آن جا در نزدیکی کاخ خان بزرگ مغول، بیشتر آثار باقی مانده ادبیات مسیحی در میان دیوارهای به شدت تخریب شده که تصور می شود خرابه های یک دیر مسیحی باشد پیدا شده اند. مسیحیان تورفان حداقل در محلی دیگر که قدری با شهر تورفان فاصله داشت، در بیرون از حصارهای شرقی شهر خوچو مستقر بوده اند. در آن جا کلیسای کوچکی با نقاشی های دیواری بود که قدمت آن به سال ۹۰۰ میلادی می رسید. این نقطهٔ ثابت در تاریخ کلیسای تورفان را می توان بر اساس مدارک ادبی به دست آمده توسعه داد و به دوره ای حدوداً مابین قرون نهم و چهاردهم رسید. نمی توانیم این امکان را نادیده بگیریم که بعضی از قطعات این ادبیات در همان جایی که یافت شده اند نوشته نشده بلکه از جاهای دیگر به آنجا آورده شده اند. مسیحیت در تورفان را می توان حدوداً به دوره ای از سلسله پادشاهی ایغور

مرتبط دانست که از سال ۸۵۰ تا ۱۲۵۰ و سپس در ادامه دوران تسلط امپراتوری مغول باقی مانده بود.

اسناد ادبی مذکور به وضوح نشان می‌دهند که مسیحیان تورفان بخشی از تنوع قومی موجود در این مرکز فرهنگی آسیای مرکزی را تشکیل می‌دادند. از آنجا که آثار مکشوف عمدتاً به زبان سغدی و به مقداری کمتر به زبان ترکی باستان (ایغوری) نوشته شده‌اند، می‌توانیم حضور مسیحیان از هر دو گروه اقلیت (ایرانی و ترک) را با یک ارزیابی واحد بررسی کنیم. بنابراین درحالی که معرف مسیحیت آسیای شرقی، پس از ایمان آوردن کریت در اوایل قرن یازدهم، به طور اساسی سکنه ترک-مغول بود -همان‌گونه که در قره‌قروم دیده می‌شد- مسیحیت در شهر کویری تورفان هم تحت تسلط ایرانیان سغدی زبان بوده و بعضی از واژه‌های مسیحی در زبان سغدی آنها وارد متون ایمانداران هم‌وطن ترک زبان خود شده بود. با این حال نمی‌توانیم از تسلط متون سغدی نتیجه‌گیری کنیم که سغدی زبان آیین نیایشی حتی مردم غیر ایرانی بوده زیرا زبان رسمی آیین نیایشی مسیحیان تورفان سریانی بوده است. آثار ادبی مکتوب به این زبان نیز در تورفان به دست آمده و ویژگی نیایشی آنها به قدر کافی نشانگر آن است که زبان رسمی کلیسای سریانی شرق در مراسم عبادی اقوام آسیای مرکزی نیز مورد استفاده قرار می‌گرفته است. به هر حال چنان‌که از مفاد متون مسیحیان بومی تورفان پیداست زبانهای محلی و بومی به طور کامل از مراسم کلیسایی کنار گذاشته نشده بودند. در آنجا با مجموعه‌ای از قطعات منتخب از کتاب‌مقدس برحسب تقویم کلیسایی به زبان سغدی مواجه می‌شویم که حداقل ایرانیها را در درک قسمتی از مراسم عبادی خود یاری می‌داده است. این دو جنبه موجود در جوامع مسیحی آسیای مرکزی یعنی پرورش زبانهای بومی به وسیله ترجمه‌ها و اصرار بر استفاده از زبان سریانی به عنوان زبان رسمی آیین نیایش -همان‌گونه که قبلاً دیدیم- مشخصه کلیسای سریانی شرق با زنجیره‌ای از دوایر اسقف‌اعظمی در سرتاسر قاره از سمرقند در غرب تا خان‌بالیغ (پکن) در شرق بود.

با تمام این اوصاف، دربارهٔ وابستگی جماعت مسیحی تورفان از نظر سلسله مراتب کلیسایی چیزی نشنیده‌ایم. مقام اسقف‌اعظمی در این منطقه کویری وجود نداشته زیرا در فهرست رسمی دوایر اسقف‌اعظمی در کلیسای سریانی شرق، نامی در رابطه با این منطقه نمی‌یابیم و همچنین مطلبی درباره اسقف محلی یا اسقف تابع اسقف‌اعظم نمی‌شنویم. بنابراین فقط می‌توانیم حدس بزنیم که مسیحیان تورفان تابع یکی از مراکز مشهورتر در همسایگی خود بوده، شاید تابع هامی در شرق، جایی که در نیمه دوم قرن سیزدهم دارای اسقف بوده یا حتی شاید تابع شهر امالیغ در کنار رودخانه لی در غرب که حداقل در قرن

چهاردهم مقر اسقف‌اعظم بوده است. اما زمان تشکیل سلسله مراتب روحانی در این دو مرکز به وضوح نشان می‌دهد که حدس ما درباره وضعیت تورفان در نظام سلسله مراتب روحانی کلیسا تا چه حد غیرقابل اعتماد است، زیرا حتی دوره پادشاهی ایغور هم در اواسط قرن سیزدهم میلادی به پایان می‌رسد.

بنابراین تصویری که می‌توانیم از مسیحیان سریانی شرق در تورفان ترسیم کنیم نسبتاً ناقص باقی می‌ماند و دانش ما محدود به آن اسنادی می‌شود که در خود تورفان باقی مانده‌اند. این نوشته‌ها نمی‌توانند تمام سؤالات ما را پاسخ دهند، اما حاوی نکاتی درباره وضعیت جامعه کوچک مسیحی در محیطی غیر مسیحی هستند. این اسناد نشان می‌دهند که چگونه مسیر زندگی اقلیت مسیحی توسط اکثریت غیر مسیحی تعیین می‌گردید.

اینکه مسیحیان تورفان تا چه اندازه تحت تأثیر عوامل خارجی قرار داشته‌اند آشکار است. ادبیات مسیحی تورفان به وضوح بر این موضوع دلالت می‌کند زیرا در میان کتب فراوان نویسندگان غیرمسیحی در زمینه طب نوشته‌ای هم با حروف سریانی وجود دارد که اشاره به نویسنده‌ای مسیحی دارد. و در میان بعضی متون بودایی و مانوی درباره الهیات متنی یافت شده که توسط مسیحیان تدوین گردیده بود. بنابراین می‌توانیم این دو متن را به‌عنوان بازتاب نیت یک اقلیت برای پیوستن به روحیه دنیای اطراف توسط مشارکت‌های خود تفسیر کنیم.

اما این دو مثال وابسته به محیط هستند. در خصوص متون مسیحی، ما در اصل علاقمند به این مسئله هستیم که بدانیم آیا این اسناد در مورد بازتاب مبارزه‌طلبی مذاهب رقیب قدرتمند در اطراف بر الهیات چیزی می‌گویند یا خیر. تا زمانی که متون مسیحی تورفان به طور کامل منتشر نشده باشند فقط می‌توانیم به طور ناقص به این سؤال پاسخ دهیم. به طور کلی می‌توانیم پی ببریم که مسیحیان تورفان به اندازه مسیحیان چین که تا قرن نهم در زمان حکومت سلسله پادشاهی تانگ می‌زیستند تحت تأثیر اصطلاحات یا عقاید بیگانه نبوده‌اند. از ادبیات مسیحی چینی آن دوران اولیه می‌آموزیم که تأثیراتی عمدتاً از جانب بوداییها وجود داشته که بعدها می‌توانسته به‌راحتی آن ادبیات را در کتابخانه خود در تون‌هوانگ در غرب چین جایی که بعدها در زمان ما کشف شد دریافت دارند.

مسئله تأثیرات محیط مذهبی بیگانه بر متون مسیحیان تورفان نیازمند پاسخگویی است، اما این پاسخ را می‌توان به شیوه‌های مختلف و بر اساس همان مطالعه همان متون داد. تفسیر یک عنصر خاص الهیاتی در متن چنانچه در زمینه‌های کاملاً متفاوت بررسی شود می‌تواند به نتایج مختلفی نیز منجر گردد. برای این منظور بحث مابین دانشکده‌های

مختلف، بحث درون گروهی مابین تاریخ کلیسا و علوم مذهبی می تواند انگیزه ساز باشند. یکی از همکاران بنده به نام دکتر هانس یواکیم کلیمکایت، استاد مطالعات مذهبی در دانشگاه بن در آلمان که زندگی خود را وقف مطالعهٔ تاریخ ادیان غیر مسیحی در آسیای مرکزی نموده، آیین های بودایی و مانوی آسیای مرکزی را به خوبی می شناسد و مخصوصاً به ارتباط مابین این ادیان و مسیحیت شرق علاقه مند است. به نکاتی که ایشان مطرح می کنند توجه کنیم.

گفته می شود که در میان مسیحیان سغدی در تورفان، درواقع واکنشی نسبت به مذاهب غیرمسیحی در دنیای اطراف آنان دیده می شد. این ادعا را می توان با قطعات باقی مانده از متن «اعمال گِوَرگیس» ثابت نمود که همان طور که در ادبیات مسیحی تورفان مرسوم بوده از نسخه اولیه سریانی ترجمه شده بود. اما نسخه سغدی در قسمتی از این کتاب، متن سریانی را به شیوه ای خاص تعدیل می کند: درحالی که متن سریانی به یکی از بتهای بت پرستان بدون ذکر اسم خاص آن اشاره می کند، نسخه سغدی آن را «ماهاکالا»، الهه هندی می نامد که در محیط بودایی آنجا شناخته شده بود و همان طور که دکتر کلیمکایت اصرار دارد افزودن این نام آشکارا با هدف بحث و جدل صورت گرفته است. از این مثال می توانیم نتیجه بگیریم که در میان مسیحیان آسیای مرکزی علاقه به دفاع استدلالی و بحث و جدل در دفاع از مسیحیت و مخالفت با سایر ادیان وجود داشته است و این در آثار ادبی الهیدانانی که مسئولیتهای مهم داشته اند منعکس گردیده، کسانی که کاملاً با اعتقادات مذهبی ایمانداران ساده در دنیای شامانی که قبلاً دیدیم فاصله داشتند.

علاوه بر این بر اساس تحقیقات این محقق در مورد آیین مانوی آسیای مرکزی، می توانیم دیدگاه دفاعی - جدلی مسیحیان را دربارهٔ تأکید مصرانهٔ آنها بر رستاخیز جسمانی پس از مرگ ببینیم، همان طور که در نسخه مذکور «اعمال گورگیس» و همچنین در «آثار باقی مانده از بار سبا» و «آثار باقی مانده از شمعون» به زبان سغدی عنوان شده است. تمام این متون در این نکته با هم اشتراک دارند که با تاکید بر ایمان مسیحی در مورد قیامت روح و نیز جسم، با هر نوع دوگانه پرستی مخالفت می ورزند. به این متون سغدی می توانیم متون مسیحی ترکی (ایغوری) را اضافه کنیم که هدف دفاعی - جدلی در آنها مشهود است هر چند موضوع آنها متفاوت است. با توجه به مطالب کتاب «آثار مجوسیان» که حاوی روایتهایی درباره دیدار سه حکیم اهل مشرق زمین از عیسای نوزاد در بیت لحم با هدایایی از طلا، ادویه جات خوشبو، مُر و کُندر است -البته این کتاب کفاره را نیز به هدایای مجوسیان می افزاید- و همان طور که بعداً خواهیم دید اینها به مفهوم دفاعی - جدلی تفسیر شده اند.

اما در اینجا باید آنچه را در بالا به صورت کلی درباره این پدیده گفته شد به یاد آوریم، پدیده ای که می تواند برحسب زمینه های گوناگونی که با آنها در ارتباط است به اشکال متفاوت تفسیر شود. در این نکته من هم با استاد مطالعات ادیان موافق هستم که زمینه ای وجود دارد که باعث می شود این متون به وضوح و صراحت بسیار سخن بگویند. این زمینه، محیط مذهبی پیرامون متون مسیحی است، محیط مذهبی خود تورفان یا آسیای مرکزی به مفهومی گسترده تر. در این زمینه موقعیت مسیحیان بسیار قوی و مؤکد به نظر می رسد. زیرا اسناد مسیحی مورد اشاره با تأکید بر رستاخیز جسمانی، به شدت با عقاید کاملاً متفاوت بودایی و مانوی در تضاد است. به علاوه این متون بیان می دارند که جامعه مسیحی تورفان به وضوح خود را از ادیان بسیار قوی تر متمایز می ساخت. در چنان وضعیت رقابت گرانه ای، متونی از این نوع می توانند از وضعیت شخص در مقابل تأثیرات خارجی دفاع کنند (به طریق مدافعه ایمانی)، یا به الهیات مخالف حمله نمایند (از طریق مباحثه جدلی). این آخری را می توان به طور خاص و بسیار واضح تر از طریق متن ترکی باستانی «آثار مجوسیان» نشان داد که حاوی تفسیری دربارهٔ «هدایای سه مرد حکیم» می باشد. در دنیای مذهبی تورفان (یا آسیای مرکزی به طور کلی) تأکیدی قوی بر این تفسیر هدایا وجود دارد که بسیار فراتر از جملات خود داستان می رود. برحسب این متن هدایایی که به مسیح طفل تقدیم شدند به منظور ارزیابی سرشت و طبیعت او بودند. زیرا وی با تقبل طلا، یا کندر و مر یا کفاره، خود را به ترتیب به عنوان پادشاه از پیش تعیین شده، یا پسر خدا، یا طبیب آشکار خواهد نمود. اما طفل همهٔ این هدایا را قبول می کند و با این کار خود را همچون پادشاه (طبق متن ترکی: «خان»)، پسر خدا و هم چنین طبیب ظاهر می سازد. و این در مفهوم آسیای مرکزی بدان معنی است که خداوند عیسی ثابت می کند که یگانه دارنده برحق تمامی این القاب (پسر خدا، خان) که مسیحیان از دنیای غیرمسیحی اطراف خود می شناسند اوست، و با نسبت دادن این القاب به خود مسیح، دیدگاه خود را در مخالفت با سنتهای غیرمسیحی در آسیای مرکزی تقویت می کنند. و علاوه بر این، مسیح با تقبل کفاره و اثبات این که طبیب هم هست، در متن مورد اشاره خود را به عنوان تنها طبیب و نجات دهنده برحق معرفی می کند که خطاب وی به شنوندگانی است که در دنیای آسیای مرکزی زندگی می کنند و این عناوین را به بودا نسبت می دهند.

این مهمترین زمینه ای است که می توان با توجه به آن این متون را تفسیر کرد یعنی متون مسیحی سغدی و ترکی در محیطی که در آن شکل گرفته اند و خوانده شده اند. اما در عین حال همین متون را بایستی در زمینه کاملاً متفاوت دیگری دید. این متون به علت

آنکه مدارکی با منشأ مسیحی بودند در درجهٔ اول در راستای سنت مسیحی خودشان یعنی در راستای سنت کلیسای سریانی شرق قرار داشتند. در اینجا بایستی این نکته را به یاد داشته باشیم که متون مسیحی فوق الذکر که در تورفان به دست آمده اند با اسناد ادبی مسیحیان چین که قدمت بیشتری دارند کاملاً متفاوت هستند، زیرا متون تورفان نگارش و تالیف اصلی نیستند بلکه به صورت مستقیم یا غیرمستقیم از نمونه های اولیه سریانی -چه به صورت ترجمه و چه برگردانی بسیار آزاد- مشتق شده اند.

درخصوص کتاب «آثار مجوسیان» می توان حدس زد که یا شکل کنونی خود را در نسخه موجود ترک باستانی به دست آورده یا به احتمال بیشتر وفادارانه از متنی سغدی پیروی نموده که به نوبه خود از نمونه اولیه سریانی توسعه یافته بود. اما باید توجه نمود که عنصری مهم یعنی تفسیر هدایای مردان حکیم با هدف آزمایش طبیعت طفل و واکنش او در برابر تقبل تمام این عناوین به نمونه اولیه سریانی اضافه شده بود. این عبارت در کتاب تحریفی «انجیل یعقوب»، که باتوجه به فرم داستان آن ظاهراً در پشت نسخه ما قرار دارد وجود ندارد. به هرحال، متن تورفان با این پیشنهاد تکمیل کننده درواقع چیز جدیدی نیست، زیرا تفسیر آن از هدایا تاریخچه ای طولانی دارد. کتاب سریانی «غار گنج ها» که تاریخ آن به قرن پنجم (یا اوایل قرن ششم) باز می گردد نیز طفل را به عنوان طبیب تعیین شده از قبل می بیند -که در اینجا برحسب سنت باستانی سریانی با نماد مُر نشان داده شده- که می داند نجات دهنده عالم همان نجات دهنده از بیماریهای جسمانی بدن نیز خواهد بود، همان گونه که او از شفاهای داده شده در عهدجدید شناخته می شود. به همین شکل در اوایل قرن چهارم این موضوع در افسانه مسیحی شدن شهر ادسا در داستان ابگر پادشاه و نامه نگاریهای او با عیسی تداعی شده نزول الهی عیسی در این دیده شده که او طبیبی معجزه گر بوده و از او درخواست شده بود که به ادسا بیاید تا پادشاه آن را از یک بیماری غیرقابل علاج شفا دهد. عیسی رسول خود آدای (تادئوس) را می فرستد و توسط او بالأخره لبگر شفای جسمانی و سپس تعمید می یابد. این موضوع در سنت سریانی مسیحیت همچنان زنده می ماند تا ایمان مسیحی و طب تقریباً برنامه ریزی شده در کنار هم به پیش روند.

در چارچوب سنت مسیحی حتی این متون هم طبیعتاً جای خود را دارند که در رابطه با مسئله رستاخیز جسمانی انسانها می باشد. «آصار کهن شمعون» (با داستان آن درباره برخیزاندن یک مرد از مردگان) از کتاب تحریفی «اعمال پطرس قدیس» نشأت گرفته که با چنین معجزاتی به صورت داستانی با جزئیات بنا شده و آنچه که مسیح خود به شاگردانش فرمود «به هیچ کجا مروید... موعظه کنید هنگامی که می روید... بیماران را

شفا بخشید، مردگان را زنده کنید، جزامیها را شفا دهید، و اهریمنان را اخراج نمایید».
همین بهانه و علت در کتاب «آثار بار سبا» آشکار است، زیرا مترجم زندگی نامه این اسقف که در قرن چهارم دایره اسقفی مرو (مرکز مهم عملیات بشارتی در آسیای مرکزی) را تأسیس کرده بود، نمی توانسته توسط محیط غیرمسیحی خود انگیزه دار شود که از این نمونه اولیه داستان شگفت انگیز درباره مرگ و تدفین بار سبا را بردارد که پس از چهار روز از قبر خود بیرون آمد تا برای پانزده سال دیگر تا روز مرگ نهایی به دایرهٔ اسقفی خود برگردد.

متون مشابه مسیحی تورفان همزمان در چارچوبهای مختلفی قرار می گیرند، بنابراین می توان آنها را به طرق مختلف تفسیر نمود. یک چارچوب برای نگریستن به این متون که در رابطه با دنیای مذهبی غیر مسیحی اطراف می باشند، آن است که با نیت استدلالی و مباحثه ای و توسط متخصصین در مورد آیین های بودایی و مانوی آسیای مرکزی بر آن تأکید می شود. چهارچوب دیگری برای همان متون مسیحی از تورفان اسناد کلیسای سریانی شرق می باشد که در وابستگی به سنتهای مسیحی خودشان هستند. هر کدام از این مفاهیم ما را به سوی تفسیر خاص خود در رابطه با ویژگی مسیحیت در تورفان هدایت می کند.

برحسب مفهوم اول دکتر کلیمکایت این گونه جمع بندی می کند: «رستاخیز جسمانی و بدین طرق تأیید دنیای جسمانی و مادی، در این شیوه ایمان جماعت سریانی-سغدی در آسیای مرکزی تأکید شده، واضح می شود، اگر در نظر بگیریم که مسیحیت نسطوریها (سریانی شرق) از عقاید بودایی و مانوی درست در همین نکته متفاوت است». -اما باتوجه به مفهوم دیگر (با نگاه به شرایط خود سنت اصیل مسیحیت) می باید این خلاصه را در قسمت نتیجه گیری آن بدین صورت اصلاح کنیم: که رستاخیز جسمانی و بدین وسیله تأیید دنیای جسمانی و مادی، بدین شیوه تأکید می شود، و واضح است اگر در نظر بگیریم که مسیحیان سریانی شرق (بدون توجه به ایده ها و مذاهب اطراف آنها) حتی در این نکته هم در سنت مسیحی کلیسای سریانی شرقی خود ایستاده بودند.

منظور این نیست که یک تفسیر در متون، تفسیر دیگر را جایگزین می کند زیرا هر دو تفسیر به اتفاق هم جوابی در مورد مسئله وضعیت اقلیت کوچک مسیحی در میان دنیای مذهبی آسیای میانی به ما می دهند. و با نتیجه مضاعف از تفسیر مضاعف برحسب چهارچوب دوگانه می توانیم نقش زیر را ترسیم کنیم:

۱- جامعه کوچک سغدی و ترک زبان در تورفان کاملاً در سنتهای کلیسا مادر سریانی شرق خود می مانند. مرکز کلیسایی آنها درواقع بسیار دور بوده، اما به وسیلهٔ زبان سریانی مشترک در مراسم نیایشی در آنجا حضور داشته. به دلیل اکثریت غالب سایر مذاهب، ما

نمی توانیم تلفیقی از اصول مذاهب دیگر در متون مسیحی بومی پیدا کنیم که با سازش در مورد سنت اصیل مسیحی آنها انجام شده باشد. متون ما از تورفان به طور کلی در مفهوم ارتدکسی کلیسای ارتدکس شرق می باشند.

۲- بعضی عناصر این سنت مسیحی به طور خاص برخلاف ایده های الهیاتی هستند که نمایندهٔ قدرتمند دنیای پیرامون جامعهٔ مسیحی بوده اند، در این خصوص می باید به آیین بودایی و مانوی اشاره شود. متونی با چنین عناصر متضاد می باید (حتی به عنوان تنها ترجمه های تحت اللفظی) در دنیای آسیای میانه طنین دیگری داشته باشد تا در دنیای تحت اللفظی نمونه های اولیه آنها. منظور آن متونی از ادبیات مسیحی تورفان است که ما آنها را به عنوان دفاعیه استدلالی از مسیحیت تفسیر می کنیم، حتی اگر آنها در اصل چنین گرایشی هم نداشته اند. اما آیا مسیحیان تورفان این طور درک کرده بودند که این متون دارای چنین گرایشاتی هستند یا نه، نمی توانیم با اطمینان بگوییم. متونی همانند «آثار بار سبا» و «آثار شمعون» را نمی توان دقیقاً واکنش مسیحیت در برخورد با سایر ادیان آسیای میانه ارزیابی نمود.

۳- مسلماً بعضی متون تورفان حالتی بحث گونه و استدلالی در دفاع از مسیحیت در محیط آسیای مرکزی خود دارند و عمداً با این نیت و گرایش تدوین شده اند. در این میان می باید کتاب «آثار مجوسیان» با گرایش بحث و جدلی آن، به منظور رقابت با دنیای غیرمسیحی اطراف منظور نماییم. از طنین کلمات طفل الهی در آخور آشکار است که عیسی نوزاد با تقبل تمام هدایای سه مرد حکیم سه بار تأکید می کند که «بله من هستم»: «پسر خدا- بله من هستم، یک فرمانروا (خان)- بله من هستم، یک طبیب و نجات دهنده- بله من هستم». اما همچنان که تا به حال دیده ایم- عنصر جدید مورد بحث چیزی جز طنین متن نیست، و از هیچ مطلبی جز آنچه سنت مسیحیت ارائه می کند استفاده نمی نماید. حتی لقب «طبیب» عنصری شناخته شده در سنت مسیحیت سریانی بوده است. اما از استفاده از عناصر جدیدی در بحث و جدل، چنان که در نسخهٔ سغدی «اعمال گورگیس» از آنها بهره برداری شده، امتناع نموده است. عنصر تازه در اینجا استفاده از ماهاکالا بودایی به مفهوم منفی آن است تا الوهیتی فاسد را که برای آن در نمونهٔ اولیه سریانی هیچ نام متناسبی وجود ندارد نشان دهد. این واکنشی بسیار مشخصه در برابر مبارزه طلبی اکثریت مذهبی اطراف است.

۴- از این بررسیها می توانیم نتیجه بگیریم که نمونه ذکر شده در بالا از «اعمال گورگیس» در همان محل که به وجود آمده بوده، یافت شده. و این زمینه ای مهم است برای بنای تصویری از جامعهٔ مسیحیت در وادی تورفان. تصویری که به وجود می آید چنین

است: یک جامعهٔ کوچک، که به صورت غیرفعال اسنادی منتخب از یک سنت غنی کلیسایی را در اختیار داشته (با عناصری، که به نظر می‌رسد در وضعیت حاکم بر آسیای مرکزی دفاعیات به‌گونه‌ای استدلالی-بحثی انجام می‌داده)، و نیز جامعه‌ای فعال با تجربه الهیاتی و با توانایی نه تنها ترجمه از نسخ اولیه سریانی به زبان بومی خود، بلکه واقعیت بخشیدن به ایمان مسیحی باتوجه به وضعیت فعلی آنها در تورفان.

۵- نتیجتاً می‌توانیم نظریه‌ای نسبتاً مساعد نسبت به این جامعهٔ کوچک مسیحی در تورفان بنا کنیم. بر این نمی‌توان بیش از اندازه تأکید کرد، زیرا چنین سطح بالای الهیاتی مشخصه مسیحیت شرقی در آسیای مرکزی نیست، آن‌طور که راهب فرانسیسکن ویلیام از اقوام مسیحی در آسیای مرکزی در قره قروم، در خاور دور به تصویر کشیده است. اما نمی‌توانیم واقعاً این جوامع را با یکدیگر مقایسه کنیم، زیرا گزارش ویلیام و مدارک ادبی تورفان سطح کاملاً متفاوتی از مسحیت در آسیای مرکزی را توصیف می‌کنند. درحالی‌که در تورفان ما با الهیات رسمی در فرم تثبیت شدهٔ متون ادبی روبه‌رو هستیم، در جوامعی که ویلیام گزارش می‌کند، ما با مردمی ساده، دیندار و متعهد مواجه هستیم. هیچ ناظر خرده بین وجود ندارد که بتوانیم دربارهٔ حیات روزمره آنها اطلاعاتی از وی کسب کنیم، یا دربارهٔ تجلیات دینداری و تعهد در میان این مردم ساده در تورفان بیاموزیم. همان‌گونه که از تاریخ کلیسا به‌طور کلی (حتی بیرون از تاریخ مسیحیت سریانی) می‌دانیم الهیات رسمی کلیسا و دینداری عملی این مردم چیزهای کاملاً متفاوتی هستند.

بنابراین، ما باید با ارزیابی نسبتاً بالای مسیحیان ساکن در تورفان محتاطانه برخورد کنیم، زیرا نمی‌توانیم نحوهٔ زندگی روزمرهٔ افراد عادی آنجا را در محاسبه منظور کنیم و احتمالاً روزی باید این تصویر را تعدیل نماییم. من می‌گویم «تعدیل» و نه «تغییر»، زیرا ارزیابی نسبتاً بالای ما از مسیحیان تورفان در حال حاضر حداقل در رابطه با تفکر مذهبی آن مسیحیان در آسیای مرکزی مابین قرون نهم تا چهاردهم پابرجا خواهد ماند.

۵

تأثیر مسیحیت در دنیای آسیای مرکزی

موضوع بحثهای گذشته در مورد روابط مسیحیان آسیای مرکزی با دنیای مذهبی اطراف آنها و تأثیر آن بر جوامع مسیحی بود. با نگاهی جستجوگر به مشارکت مسیحیان در زندگی و فرهنگ آسیای مرکزی، به عنوان پیش درآمد یک بار دیگر وضعیت مسیحیت را در آنجا مرور می نماییم.

۱- نمایندگان خاور میانه ای کلیسای سریانی شرق (مردم سریانی و فارس) در ممالک آسیای میانه تا زمانی که مسیحیت در آنجا شکوفا بود حضور داشتند. ما آنها را در قالب مبشرین یا رسولانی که می باید در حوزه های اسقف اعظمی شرق دور فعالیت داشتند می بینیم، و نیز به عنوان بازرگانانی در امتداد «جاده ابریشم» می یابیم که در مراکز تجاری مهم در این راه طولانی از سمرقند تا چین، سکونت دارند.

۲- باتوجه به منشأ اقلیت بومی این افراد، مسیحیت در آسیای مرکزی مذهب بیگانگان غرب باقی نماند، بلکه در میان اقوام بومی عمیقاً نفوذ نمود. مسیحیان نوایمانانی از سغدیها، تبتیها و عمدتاً از قبایل مختلف ترک-مغول بودند که از اوایل قرن یازدهم تا افول مسیحیت در اواخر قرن چهاردهم نمایندگان عمده مسیحیت در آسیای مرکزی و همچنین در چین تحت سلطه مغولها به شمار می‌آمدند. به دلیل این عنصر ترک-مغول بود که مسیحیت روزهای شکوفایی خود را در تاریخچه گسترش آن به سوی خاور دور در طی دوره گذر از هزارهٔ اول به هزارهٔ دوم میلادی تجربه کرد.

۳- با وجود تمام موفقیتهای بشارتی در میان اقوام ترک-مغول که مشتمل بر ایمان آوردن حتی اعضای خانوادهٔ خان بزرگ هم بود، مسیحیت در آسیای مرکزی در تمام طول تاریخ خود به عنوان مذهبی متعلق به اقلیتی کوچک باقی ماند. باوجودی که جوامع مسیحی بزرگتری در بعضی از مراکز مهم‌تر وجود داشتند و در گسترهٔ وسیع قارهٔ آسیا جزایری بسیار کوچک را به وجود آورده بودند که بسیار از یکدیگر فاصله داشتند.

۴- «چندگانگی» برای توصیف خصوصیت این دنیای آسیای مرکزی واژه ای ضعیف است. این را می توانیم از این حقیقت دریابیم که «هیئت اکتشافی آلمانی در تورفان» در اوایل قرن حاضر، موفق به کشف آثار کهن بسیاری از اسناد نوشته شده به هفده زبان مختلف و با بیست و چهار الفبای گوناگون شد. این اعداد نشان‌دهندهٔ تنوع گسترده ای از

اقوام نژادی و مذهبی هستند. زیرا در این نواحی آسیای مرکزی، در حیطهٔ آیین شامانی بومی-چنان که دیدیم- تمام مذاهب و نظامهای فلسفی از شرق و از غرب با یکدیگر تلاقی کردند: آیین های کنفوسیوس، تائو، بودایی، مانوی و اسلام و در رقابت با همهٔ اینها مسیحیت.

این بازنگری یک بار دیگر به وضوح به ما نشان می دهد که تهدید اقلیت مسیحی در نتیجهٔ تأثیرات فراوانی بود که از دنیای اطراف بر آن اعمال می شد. کافی است به یاد آوریم که آیین شامانی تا چه حد عمیق در مسیحیت آسیای مرکزی نفوذ کرده و ایمان، تعهد و دینداری افراد مسیحی را تحت تأثیر قرار داده بود. از طرفی دیگر باید متوجه باشیم که مسیحیت سریانی نیز به نوبهٔ خود بر مردم و تمدن آسیای مرکزی تأثیر نهاده بود.

از نظر زبان شناسی تأثیر سنت مسیحیت سریانی شرق را به زحمت می توان نادیده گرفت، زیرا زبان سریانی کلیسا در میان مسیحیان بومی باقی مانده بود. همان گونه که تا کنون دیده ایم کلیسای سریانی شرق به پذیرش لهجه های محلی متفاوت به عنوان زبان مراسم نیایشی به جای زبان سریانی خود علاقه ای نداشت. در این مورد بخصوص آنها همانند کلیسای لاتین روم بودند، اما شباهتی به سایر کلیساهای مشرق زمین نداشتند. ظاهراً زبان مشترک نیایشی ارتباطی مهم مابین دورافتاده ترین جوامع مسیحی و دایره پاتریارکی واقع در بین النهرین تلقی می شد. بنابراین زبان سریانی وارد شده در آسیای مرکزی عنصری بیگانه، لا این وجود فعال در مرکز تمام فعالیتهای مذهبی و تضمین کنندهٔ تأثیر دائمی سنتهای فرهنگی غرب بر مسیحیان آسیای مرکزی باقی ماند. این حضور و تأثیر سریانی به دلیل این حقیقت که مسیحیان بومی به طور کلی به طرزی ناقص متوجه زبان کلیسایی خود می شدند اهمیت داشت. دانش زبان سریانی به نسبت دوری آن منطقه از مرکز کلیسا در بین النهرین کم آب و رنگ تر می شد. در قلمرو اونغورت در قوس شمالی رودخانه هوانگ هو، در میان مردمی که قبلاً به عنوان مسیحیان شاهزاده گورگیس به آنها اشاره شد چندین سنگ قبر مسیحی کشف شده که به زبان ترکی و فقط با چند عبارت سریانی نوشته شده اند، درحالی که در همان زمان در غرب، در نزدیکی دریاچه ایشیک کول در ناحیه آلماآتای امروزی (قزاقستان) مسیحیان بومی سنگ نوشته های بی شماری به زبان سریانی و قسمتی نسبتاً کوچک به زبان ترکی خودشان نوشته بودند. سریانی استفاده شده بدون غلط نبود و این نشان دهنده آن است که زبان بیگانهٔ کلیسا حتی در خارج از مراسم عبادی مورد استفاده قرار می گرفت.

به دلایل آشکار، زبان سریانی زبانهای محلی را با کلمات یا جملاتی تحت تأثیر قرار داد و آنها را برطبق سنت سریانی «مسیحی» نمود. البته این تأثیر در درجهٔ اول مربوط به

واژه های الهیات مسیحی و امور کلیسا بود که توسط بومیان به طور ناخودآگاه همراه با مذهب جدید پذیرفته شده بود، واژهایی مانند: «آمین» یا «مهایمنا» و (مؤنث آن) «مهایمانتا» (ایماندار) و القابی از قبیل «متروپولیتا»، «اپیسقوپا» و «قسیه» (کشیش). اما مردمان بومی در زبان ترکی خود حتی واژه های متداول و نه چندان خاص مانند «قبرا» (قبر) را پذرفته بودند که ما به طور منظم در سنگ نوشته های ترکی در نزدیکی دریاچه ایشیک کول و هم چنین در سنگ قبرهای اونغورت، قدری دورتر به طرف مشرق می یابیم. هم چنین آن عناصر سریانی (و با اینها سنت سریانی مسیحیت شرق) را می یابیم که از محدودهٔ جوامع کوچک مسیحی فراتر می رود. بنابراین مغولهای غیرمسیحی نیز شروع به استفاده از القاب سنتی سریانی مانند «مار هَسیا» (خطاب به اسقف) و «ربّان» (خطاب به کشیش یا راهب) نمودند، و مشابهاً آنها را در مورد نمایندگان هم رتبه کلیسای کاتولیک لاتین روم که به شرق آمده بودند به کار گرفتند. در زمان خان بزرگ گیوک که دوست مسیحیان و خودش نیز تعمید یافته بود به ما گفته شده که قوم مغول به طور کلی (و نه فقط ایمانداران مسیحی) عادت داشتند که در برخورد با یکدیگر با استفاده از تبرک مسیحیان سریانی «بارک ماری» (برکت، ای خداوند) بگویند.

در این زمینه هم چنین باید نگاهی کوتاه بر مطالب غنی از اسامی متناسب بیندازیم، عمدتاً بر آنهایی که بر سنگ قبرهای مسیحیان بومی نوشته شده اند. از این سنگها می توانیم بیاموزیم که اعضای ترک-مغول کلیسای سریانی شرق هم نامهای سنتی ترکی و هم نامهای جدیداً معرفی شدهٔ مسیحی را بر خود داشتند، نامهای اخیر طبیعتاً به فرم سریانی آنها. برجسته ترین نامها در میان این نامهای متناسب ترکیباتی از نام عیسی (در تلفظ سریانی شرق «ایشو») مشخصهٔ سریانی شرق هستند، همانند «عبدیشو»، «حنانیشو»، «سابریشو»، و واژه های مذهبی (یا نام اعیاد) که تبدیل به اسامی متناسبی در کلیسای سریانی شرق شده بود مانند: «یلدا» (کریسمس)، «دنحا» (تجلی یا ظهور)، قیاما (رستاخیز «عید پاک») و غیره. چنین نامهایی در آسیای مرکزی از برادران ایماندار در غرب شناخته شده بود و (آخرین گروه اسامی عنوان شده) نیز بارها و بارها در بخشهای مختلف مراسم نیایش برحسب تقویم کلیسایی، شنیده شده بود. به همین شکل اسامی کتاب مقدسی از عهدجدید و قدیم که زیاد استفاده می شد، و در این جا نیز طبیعتاً به شکل سریانی مورد استفاده قرار می گرفت.

چنین پدیده ای شاید منحصر به فرد نباشد زیرا در تمام دنیا، هرجا که افراد بومی به میراث مسیحیت داخل شده اند رخ می دهد. این نکته به هر حال در این جا عنوان شد تا تمام عناصری از مسیحیت سریانی که بر مردم آسیای مرکزی تأثیر می گذاشت به حساب آمده باشد.

بنابراین، ما نیز نباید از تاریخ شماری سنتی که توسط مسیحیان سریانی در خاور نزدیک و میانه استفاده می شده و توسط مبشرین مسیحی به آسیای مرکزی آورده شد صرف نظر کنیم. نوشته های سنگ قبرها در حوالی دریاچه ایشیک کول به وضوح نشان می دهند که چه عناصری از سنت فرهنگ بومی ترک با سنت از غرب وارد شده تلاقی کرده اند. عمدتاً و گاهی منحصراً مسیحیان بومی در آنجا تاریخ مرگ را برحسب سنت آسیای مرکزی دایر بر دوره حیوانات که دوازده سال طول می کشید و با «سال موش» شروع می شد، و آغاز سال نو در اواسط ژانویه بود، اعلام می کردند. اما در روی اکثر سنگ قبرها، علاوه بر این، تاریخ شماری غربی برحسب «دوران سلوکیان» را می یابیم که شروع سال جدید آن از اول اکتبر است و گاهی اوقات مضافاً بر این نام هفته را نیز می بینیم که از جملهٔ اول سرود یکشنبه برحسب تقویم کلیسایی برداشت شده. این پدیده ها به وضوح نشان می دهند که، تأثیر زندگی نیایشی کلیسای سریانی شرقی بر مردم دوایر شرقی آن تا چه حد بوده است.

زبان سریانی در مراسم نیایشی همان طور که دیدیم بعضی واژه ها و جمله هایی را در زبان بومی مسیحیان وارد کرد. الفبای سریانی در عین حال به الگویی برای استفاده گسترده تر تبدیل شد، زیرا زبان «استرانگلو» نیز به همراه زبان سریانی آورده شد، و در محیط نزدیک مرکز بشارتی سریانی شرق مورد استفاده قرار گرفت ولی نه فقط به طور معمول در متون سریانی بلکه همین طور هم در مورد متون به زبان محلی. بنابراین مسیحیان در حوزهٔ دریاچه ایشیک کول از «استرانگلو» در اکثر سنگ نوشته های سریانی و برخی ترک زبان استفاده کردند. مردم اونغوت در خاور دور که سنگ نوشته های آنها منحصراً به زبان ترکی نوشته شده بود، آنها را با الفبای سریانی نیز می نوشتند. و همین رویه را در خصوص کتیبه های مسیحیت آسیای مرکزی نیز می توان در اسناد کتابخانه مسیحی محلی پیدا نمود. حتی متون ترکی و سغدی وجود دارند که به «استرانگلو» سریانی نوشته شده اند. بدین وسیله زبان سریانی نمایندهٔ سنت فرهنگی مغرب زمین، توانایی خود را حداقل در میان اقوام مسیحی با حروف الفبایی دیگر در آسیای مرکزی برای رقابت نشان داد که بعداً باز هم در این باره بحث خواهیم کرد.

موجودیت مدارک ادبی در زبان محلی ما را به جنبهٔ دیگری از تأثیر مسیحیت سریانی بر آسیای مرکزی هدایت می کند که نباید نادیده گرفته شود. با وجودی که کلیسای سریانی شرقی اصولاً بر سریانی به عنوان زبان نیایشی تأکید می گذاشت، در عین حال برای تعلیم ایمان مسیحی به وسیله زبانهای مختلف محلی در اقوام آسیای مرکزی نیز آمادگی داشت. این گفته مشابه است با رفتار کلیسای لاتین در غرب درخصوص اهمیت

یک زبان مشترک نیایشی و می باید تعدیل شود تا این حد که سریانیهای شرقی به سهم خود، در طی اقدامات بشارتی خویش یک ادبیات مسیحی در مشرق زمین و به زبانهای مختلف آنجا به وجود آورند. تلاشهای بشارتی را به بهترین شکلی می توان توسط اسناد مسیحی چینی که خارج از بحث فعلی ما هستند در رابطه با وضعیت دنیای مرکزی نشان داد. اما آسیای مرکزی نیز ادبیات بومی مسیحی خودش را داشت که مشتمل بر متون سغدی و ترکی باستانی (ایغوری) بود، همچنان که در رابطه با جامعهٔ مسیحیان در تورفان دیدیم. با توجه به آن متون و بررسی مجدد موضوعات آنها می توانیم دو نوع مختلف از ادبیات را شناسایی کنیم. اولاً متون کتاب مقدسی وجود دارند که به صورت مجموعه قطعات منتخب در مراسم عبادی در درون چارچوب کلی نیایش سریانی از آنها استفاده می شده تا بتواند افراد ساده را مخاطب قرار دهد. ثانیاً متونی در زبان محلی وجود دارند که ایدهٔ مسیحیت را به بومیان حتی خارج از مراسم عبادی می رساندند. و این متون بودند که ایمانداران آسیای مرکزی را با سنتهای سریانی خاور نزدیک و خاورمیانه ای ایمان مسیحی، زندگی و دین داری آشنا می ساختند، همچنان که در ادبیات تحریفی، در افسانه ها و اعمال شهدا و قوانین رسولان، Apophthegmata Patrum (جملات پدران صحرا) و در سایر نوشته ها یافت می شدند. تعجب‌آور نیست که مسیحیان آسیای مرکزی تحت نفوذ چنین اسناد ادبی چندین انگیزه را از دنیای دور دست در تاریخ خودشان به درون تفسیرهای خودشان پذیرفته بودند تا سنتهای مسیحی آسیای مرکزی متعلق به خودشان را خلق نمایند. چنین سنت جدیداً متولد شده در میان مسیحیان آسیای مرکزی توسط سیمپاد (Sempad) نویسنده ارمنی گزارش شده، وی در اواسط قرن سیزدهم در نامه ای به پادشاه قبرس نوشت که از مملکت تانگوتها در خاور دور سه مرد حکیم آمده بودند که ایمان مسیحی را از بیت‌لحم به میهن خود بردند و تصاویر چهرهٔ آنها عمیقاً مورد احترام مسیحیان تانگوت است. درواقع چنین تصویری از سه مرد حکیم بر روی سنگ قبری تقریباً هم‌زمان در ناحیه چین شان یافت شده است.

این تصویر ما را به جنبه نهایی بررسیهایمان هدایت می کند که می باید به طور خلاصه به آن نظری افکند. از حفاریهای باستان شناسی و اسناد و مدارک آسیای مرکزی مشهود است که تصاویر و نقاشیهایی در میان مسیحیان قرون وسطای آسیای مرکزی وجود داشتند که پیروان آن کلیسا در شرق در زندگی مذهبی با آن روبه رو نمی شدند. آن تصاویر مسیحی در آسیای مرکزی قرون وسطی نشان دهندهٔ (ورای موضوعات مسیحی) تأثیر فرهنگی غرب -که به طور کلی توسط سنتهای کاملاً متفاوت هنر مشخص می گردند- در آن نواحی است. در اینجا فقط می توانم اشاره کنم که متخصصین دیگر نیز در این زمینه

توافق دارند که نقاشیهای دیواری مسیحی در وادی تورفان (از حدود سال ۹۰۰) یادآور نمونه های اولیه بیزانس و اوایل مسیحیت هستند و در ویژگیهای سلیقه ای از سنتهای هنری هندو-ایرانی و چینی که در اینجا غالب هستند کاملاً متفاوت می باشند. اما متأسفانه نمی دانیم که آیا پدیدآورندگان این نقاشیها مسیحیان سریانی از غرب بودند یا از آسیای مرکزی که بومیان آن جا نفوذ غرب را پذیرفته بودند تا به سنت فرهنگ غرب در شرق حتی در نواحی خودشان ادامه دهند.

می توانیم جزئیات تاکنون ارائه شده را به این صورت جمع بندی کنیم: در طی اقدامات بشارتی سریانی بعضی عناصر فرهنگی از مسیحیت غرب عمیقاً و به اشکال مختلف در زندگی سکنهٔ مسیحی بومی نفوذ کرده موجب تعدیل سنتهای بومی آسیای مرکزی آنان شده بود. در این جنبه حوزهٔ بشارتی آسیای مرکزی به نوبهٔ خود یک پدیدهٔ کاملاً شناخته شده و گستردهٔ بشارت مسیحی را تأیید می کند. اما این آگاهی در عین حال تداعی کننده این است که تمام تأثیر فرهنگی مسیحیت از غرب با حیطه ای محدود از مسیحیان آسیای مرکزی در رابطه است. هیچ کدام از جنبه های قبلاً گفته شده (زبان، واژه نگاری، اسامی متناسب، تقدم و تأخر زمانی، الفبا، فرهنگ و هنر) چارچوب ضعیف مسیحیت آسیای مرکزی را نشکست. و معدودی جملات مسیحی که همان طوری که در بالا ذکر شد توسط مغولهای غیر مسیحی به کار می رفته برای مخالفت با این دیدگاه به هیچ وجه کافی نیست. بنابراین باید این سؤال را به طور صریح مطرح کنیم که: آیا سد مابین دنیای مسیحی و غیرمسیحی برای تأثیرات فرهنگی مسیحیت سریانی غیرقابل عبور بوده؟ آیا هیچ نشانه ای در آن جا از چنین تأثیراتی در بیرون از جوامع مسیحی در دنیای آسیای مرکزی وجود نداشته؟ در جستجوی جواب به این سؤالات جالب می بایستی به حیطه های نسبتاً تحقیق نشده وارد شویم. هم چنین می باید در نظر بگیریم که این محدوده های تفحص نشده در ورای قلمرو تاریخچهٔ کلیسا قرار دارند. و بنابراین نیازمند کمک محققین از خارج هستیم. باور دارم که با کمک مراجع در زمینه های زبان شناسی و مطالعات مذهبی می توان به پاسخی دست یافت.

زبان شناسی در تاریخچهٔ تکامل الفبای آسیای مرکزی توانا است. می دانیم که حروف مغولی که به طور رسمی در مراسلات امپراتوری مغول به کار می رفت از «خط ایغوری» در قرون سیزدهم و چهاردهم منشق شده است. چون «خط ایغوری» کاملاً به خط سریانی شبیه است، محققین به این نتیجه رسیده بودند که حروف ایغوری می بایستی مستقیماً به حروف سریانی وابسته باشند (مخصوصاً حروف سریانی شرق) و این را به عنوان نتیجه ای از فعالیتهای بشارتی سریانی شرق در آسیای مرکزی در نظر گرفته بودند. لحظه ای در مورد

اهمیت الفبای مغولی (با شاخه های آن منجمله الفبای مانچو) برای حیات فرهنگی در آسیای مرکزی، تا زمانی که حروف الفبای سیریلیک روس در عصر حاضر جایگزین آن شد بیندیشیم. این درواقع می باید بر مسیحیت سریانی شرق بسیار فراتر از حیطه مسیحی خودش تأثیر داشته باشد، اما تحقیقات علمی این اواخر این نظریهٔ متملقانه نسبت به مسایل را از بین برده و می دانیم که رابطه «خط ایغوری» با الفبای سریانی تا این حد مستقیم نبوده زیرا رابطه هر دو الفبای مهم (سریانی و ایغوری) رابطه «مادر و دختر» نبود بلکه بیشتر رابطه «عمه و برادرزاده» محسوب می شد. حروف ایغوری از حروف سریانی مستقل بودند، آنها (با وساطت سغدی) از الفبای قدیمی تر آرامی، که «استرانگلوی» سریانی نیز از آن ریشه گرفته مشتق شده بودند. این دانش درباره سیستم وابستگی به یکدیگر به هر حال در تاریخ تکامل الفبای آسیای مرکزی سهمی داشته اند، باوجودی که به صورتی کمتر شاخص که ما در گذشته حدس زده بودیم. مسیحیان خاور دور خودشان، متون خود را به زبان بومی خود تدوین می کردند و فقط از «استرانگلوی» سریانی استفاده نمی نمودند، بلکه هم‌چنین از سغدی و اکثراً از الفبای ایغوری. هنگامی که در قرن سیزدهم مغولهای کمتر متمدن برای ادارهٔ امپراتوری جدید خود، این خط را (در ابتدا زبان را هم) از مردم تحت سلطه درآمده ولی بیشتر متمدن ایغور قبول کردند، افراد مسیحی ترک-مغول نیز در این روند شرکت نموده تحت سلطه مغولها به بالاترین درجات حکومتی نایل شدند، که وظایف اداره کردن قلمرو نیز شامل آن می شد. باوجودی که الفبای آسیای مرکزی میراث بلافصل خط مبشرین سریانی نبود، مسیحیان شرق نقش مهمی در حیات فرهنگی آسیا ایفا می نمودند. آنها در خدمت حاکمان مغول به زبان ایغوری نوشته و آن را به اکثریت بی سواد جامعه تعلیم می دادند. راهب فرانسیسکن ویلیام در نیمه قرن سیزدهم می گوید، منشیهای مغول عمدتاً ایغورها بودند که خط آنها را تقریباً تمام بومیان مسیحی خواندند. همین نویسندهٔ غربی دربارهٔ چندین کشیش مسیحی می نویسد که پسران اشراف مغول از خانوادهٔ سلطنتی خان بزرگ را آموزش می دادند. اسامی بعضی از این مسیحیان مهم در آسیای مرکزی برای ما شناخته شده هستند. این شراکت مسیحیان در جاهای مهم فرهنگی در طول تاریخ قبل از این که رد پایی از خود به جای گذاشته باشد محو نگردید. دست نوشته های آسیای مرکزی نه خودشان بلکه ویژگی روش نگارش آنها نتیجه مستقیم بشارت مسیحی در آن‌جا بود. هانس یانسن محقق در زبان شناسی هندو-اروپایی توجه ما را به این حقیقت جلب می کند که خط مغول با مشتقات آن و گاهی نیز خط ایغوری، حروف را به صورت عمودی تنظیم می کند و سطرها را عمودی در کنار هم، از چپ به راست، قرار می دهد. نمونهٔ اولیه این را نمی توان در دنیای فرهنگی چینی ها که درواقع به همین شکل در سطرهای عمودی می نویسند ولی سطرها را در جهت عکس از راست به

چپ تنظیم می‌کنند، یافت. نمونهٔ اولیه تنظیم سطرهای مغول-ایغور (از چپ به راست) را می‌توان فقط در خط سریانی مسیحیان شرق یافت. درواقع سریانیها عموماً اسناد خود را در سطرهای از بالا به پایین نمی‌نوشتند، اما چندین سنگ نوشته سریانی وجود دارد که به این صورت نوشته شده‌اند: سنگ قبرهای اشاره شده در نواحی دریاچه ایشیک‌کول (قرون سیزدهم و چهاردهم) و هم‌چنین بنای سنگی مشهور چینی و تا حدودی سریانی در سی‌یانگ‌فو (قرن هشتم) و چندین کتیبه سریانی در خاور میانه. شیوه نگارش مغول بر طبق نمونهٔ اولیهٔ سریانی می‌باید با دانش ما دربارهٔ منشیهای مسیحی در میان مغولها و حضور زبان سریانی به‌عنوان زبان نیایشی در کلیسای شرق دقیقاً مطابق باشد -این سهم زبان‌شناسی در تأثیر مسیحیت سریانی در دنیای گسترده‌تر آسیای مرکزی بیرون از جوامع مسیحی است.

سهم علم الهیات در پاسخگویی به سؤال ما توسط کلیمکایت که جدیداً نظریات خود را در رابطه با «روابط مسیح شناسی با بوداشناسی در هنر آسیای مرکزی» به‌چاپ رسانیده، داده شده است. او در مقاله خود در رابطه با استفاده مدام از نماد صلیب در نقاشیهایی از بودا در یک صومعه قرن یازدهم یا دوازدهم در غرب تبت بحث کرده است. یافته‌های دکتر کلیمکایت مستقیماً با موضوع ما در رابطه نیست. او حدس می‌زند که بوداییها در استفاده از صلیب تحت تأثیر آیین مانوی بوده‌اند، زیرا ایده‌های اصیل مسیحیت را بوداییها آسانتر می‌پذیرفتند اگر در قالب مسیح شناسی دوگانه پرستی-ظاهرگرایی، که در دنیای مذهبی آسیای مرکزی تحت تأثیر جامعه مانوی قرار داشت، عرضه می‌شد. اما در مفهومی گسترده‌تر چنین پدیدهٔ تلفیق مذهب را می‌توان به‌عنوان نمونه‌ای از مشاهدات معمولی در نظر گرفت که در دنیای تنوع مذهبی آسیای مرکزی ادیان مختلف بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، مخصوصاً زمانی که پیروان آنها می‌باید در منطقه‌ای در کنار هم زندگی کنند که چنان‌که قبلاً گفته شد ویژگی خاص آن آیین شامانی بومی و روحیه شکیبایی بود که همه نوع تلفیق مذهبی را موجب می‌شد. باتوجه به این وضعیت کلی، این امکان وجود دارد که آیین مانوی آسیای مرکزی، در استفاده از صلیب از همسایگان مسیحی خود الهام گرفته باشد، مخصوصاً به این دلیل که علامت صلیب توسط مسیحیان آسیای مرکزی شدیداً مورد احترام بوده چنان‌که در نمونه‌های بسیاری از گردن‌بند به صورت صلیب که از حفاریها به‌دست‌آمده می‌بینیم. بنابراین اگر (به دلایل مذهبی) موظف هستیم تصور نماییم که نماد صلیب در نقاشیهای بودایی تحت تأثیر مستقیم آیین مانوی بوده، می‌باید توجه داشته باشیم که حداقل مسیحیان آسیای مرکزی غیرمستقیم به این پدیده تلفیق ادیان کمک کرده‌اند.

در وضعیت فعلی تحقیقات نمی توانیم دربارهٔ تأثیرات مسیحیان در دنیای مذهبی اطراف خود مطلبی بیشتر بگوییم، اما می توانیم امیدوار باشیم که دانش خود را بر پایه بنیانی محکم تر گسترش دهیم و در پی کسب نتیجه ای رضایت بخش تر می باید حداقل علاقه بوداییها را به میراث مسیحیت آسیای مرکزی پس از افول آن به یاد آوریم. راهبان بودایی که در یک صومعهٔ متروکه مسیحیان در نزدیکی خان بالیغ (پکن)، و در تون هوانگ در چین غربی سکنا گزیدند تصویر یکی از قدیسین سریانی شرق را گرفته به عنوان بودیساتوا تفسیر نمودند، و درواقع چندین متن از ادبیات مسیحی چینی همراه با نوشته های دیگر با منشأ غیر بودایی را در کتابخانهٔ مشهور خود در «غارهای هزار بودا» جای دادند.

بحث بالا ما را به نتیجه گیریهای کلی می رساند. حضور سریانی مسیحی در فعالیت گستردهٔ بشارتی برای دنیای آسیای مرکزی بدون نتایج فرهنگی باقی نماند. ما آنها را در قلمرو مسیحی آسیای مرکزی و دنیای اطراف آنها می یابیم. به عقیدهٔ من این جنبهٔ آخر را می باید مهم تر و جالب تر قلمداد نمود. زیرا تأثیر سریانی بر مسیحیان بومی آسیای درونی با ناپدید شدن این مسیحیان از بین رفت و هیچ چیز به جز تعدادی ویرانه های باستان شناسی از آن باقی نماند. در پاسخ به این سؤال که درواقع از تاریخچه کلیسا در قرون وسطی در آسیای مرکزی چه چیزی بجا مانده، فقط می توانیم با در نظر گرفتن آن موضوعاتی که مسیحیت سریانی می توانسته بر اساس آنها در دنیای آسیای مرکزی در ورای محدوده های جوامع مسیحی خود عمل کند پاسخ گوییم. باید فرض را بر این قرار دهیم که فعلاً همه منابع موجود بررسی نشده اند تا با نگاهی سیستماتیک تا سرحد امکان جواب تمام سؤالات را بدهیم. اما جوابهای بیشتر را می توان از تاریخ کلیسا انتظار داشت، می باید منتظر نتایج تحقیقات بیشتری در موضوعات آسیای مرکزی باشیم. نتایجی که تا کنون به دست آمده ما را برای حصول نتایج بیشتری در آینده امیدوار می سازد، که می باید از همکاری تاریخ کلیسا با تاریخ مذهب، زبان شناسی آسیای مرکزی و تاریخ هنر به دست آید. ما هنوز در انتظار حکم نهایی دربارهٔ اهمیت مسیحیت سریانی و سنت آن برای فرهنگ و تمدن در آسیای مرکزی هستیم. در این حین، به هر حال، بر پایه نتایج تاکنون به دست آمده می باید بگوییم که دوران بشارتی مهم کلیسای سریانی در شرق که پنج قرن قبل به پایان خود رسید، در نواحی آسیای مرکزی بدون گذاردن هیچ گونه رد پایی از بین رفت

۶

یهب‌الله سوم
کاتولیکوس-پاتریارک مغول کلیسای شرق

در ۲۴ فوریه ۱۲۸۱ کاتولیکوس-پاتریاک دنخای اول در مقر خود در بغداد بدرود حیات گفت و می بایست جانشینی برای او انتخاب می شد. اما این انتخاب به دلیل آنکه از سنت کلیسا فاصله گرفته بود جالب توجه بود. مردی که به عنوان پاتریارک جدید برگزیده شد یهب الله، فردی سریانی اهل بین النهرین، مرکز روحانیت کلیسای سریانی شرق، نبود. بلکه فردی چینی از قوم ترک-مغول آسیای مرکزی بود و هیچ واقعه دیگری نمی توانست به این روشنی نشان دهد که کلیسای سریانی شرق تبدیل به کلیسایی جهانی شده است.

این انتخاب جالب برجسته در سال ۱۲۸۱، دورانی جدید را در تاریخ مسیحیت خاور دور، بعد از افول آن در قرن نهم، باز می کرد. این همان دوره دوم و موفق تر پس از ایمان آوردن کریتها در جنوب دریاچه بایکال در اوایل قرن یازدهم بود، هنگامی که کلیسای شرق موفق به نفوذ هر چه بیشتر به میان سکنهٔ بومی اقوام ترک-مغول آسیای مرکزی شد. مسیحیت در آن زمان حتی در میان افرادی گسترش یافته بود که در اوایل قرن سیزدهم تحت سلطهٔ چنگیزخان متحد شده بودند تا هسته مرکزی رشد امپراتوری مغول باشند، به طوری که خانهای بزرگ خودشان هم با دیانت مسیح تماس حاصل کردند. در این مفهوم بر یک نکته باید تأکید دوباره شود یعنی ازدواج مابین خانواده خان بزرگ و خانواده های قبایل اشراف مسیحی. چنگیزخان که به عنوان طفلی یتیم در چادر حاکم مسیحی کریت پرورش یافته بود، با شاهزاده ای از این قوم ازدواج کرد و پسر و جانشینش اگتای نیز احتمالاً همین گونه با همسری مسیحی از قبیله مرکیت ازدواج نمود. پسر آنها گیوک که تحت نظر کشیشی مسیحی تعلیم و سپس تعمید گرفته بود، پس از بر تخت نشستن، بدون در نظر گرفتن شکیبایی مذهبی آیین شامانی، به طور خاص هم صحبتی با مسیحیان را ترجیح می داد.

در میان شاهزاده هایی که نمایندهٔ ایمان مسیحی در بالاترین سطوح دولتی مغول بودند می باید از سورگوکتانی اهل کریت یاد نمود. او خواهرزاده حاکم کریت بود که طفل یتیم تموچین (که بعدها نام خود را به چنگیز تغییر داد) را به فرزندی تقبل نمود و در دوران

چنگیزخان با پسر چهارم او تولوی ازدواج نمود. به دلیل مرگ زود هنگام شوهرش نقش کم اهمیتی در بیرون از سلسله مراتب حکومتی خانواده سلطنتی به او داده شد، اما او به اندازه کافی جاه طلبی داشت که خواسته های خود را از پیش برد. وی در دوران سلطه گیوک توانست مقام سوم حکومتی را در کنار خود خان بزرگ و مادرش کسب کند، و پس از مرگ گیوک زن جاه طلب نهایتاً موفق شد تخت و تاج را برای سلسله شوهرش تولوی به دست آورد. دو تا از پسران او به نام های منگو و قوبیلای به ترتیب خانهای بزرگ شدند و سومین آنها هلاکو (هلاکوخان) بانی نخستین سلسلهٔ حکمرانی امپراتوری مغول در فارس گردید. اما شاهزاده خانم کریت مسیحی در تمام مدت به سنت مذهبی خود پای بند ماند. او بر خانه ای مسیحی ریاست می کرد و از مسیحیان از هر فرقه ای در ناحیه حکمرانی سلطنتی در قره قروم مواظبت می نمود، حتی اگر برده بودند، مانند زرگر فرانسوی اهل پاریس که مغولها او را در لهستان به اسارت گرفته بودند. شاهزاده خانم بزودی حتی در بیرون از کلیسای سریانی شرقی خود شهرت یافت و مورد تقدیر و ستایش گریگوری بار هیبرایا معروف به ابن العبری که سریانی ارتدکس و معاصر وی در بین النهرین غربی بود قرار گرفت: او مسیحی صادق و صمیمی بود، همانند (ملکه) هلنا. در احترام به او شاعری بخصوص چنین سراییده بود: «اگر من در میان نژاد زنان شخص دیگری را مثل او بینم، خواهم گفت که نژاد زنان بر نژاد مردان بسیار برتری دارد.» هم ایمانان سریانی شرقی سورگوکتانی هم یاد وی را گرامی می داشتند حتی بعد از نیمه اول قرن چهاردهم، یعنی تقریباً یکصد سال پس از مرگ وی. در این زمان مردم تصویر نقاشی شده اش را در یکی از کلیساهای کانچو در قسمت غربی چین نصب کردند. فرزندان سورگوکتانی تا حدودی از ایمان مادر خود پیروی نمودند. سه پسر او (هلاکو، قوبیلای و منگو) رسماً به مسیحت اعتراف نکردند اما نسبت به مسیحان با ملاطفت رفتار می نمودند، چنان که مارکوپولو اهل ونیز هنگامی که در خدمت قوبیلای در چین به سر می برد گزارش نموده است. در خانواده های آنان برخی شاهزاده های مسیحی دیگر نیز بودند، گرچه که هیچ کدام اهمیت یا شهرتی همانند سورگوکتانی نیافتند. به دلیل وجود این عناصر مسیحی در سلسلهٔ حکومتی مغول، حکمرانان حتی مملکت خان دوم فارس در ابتدا در قلمرو خود مسیحیان را مورد لطف قرار ترجیح می دادند. این دومین خان، هلاکو خود شاهزاده خانمی از قبیله کریت را به همسری انتخاب کرد و همسر پسر او آباقا دختر میکائیل هشتم امپراتور بیزانس بود.

این دنیای مردی بود که در اواخر قرن سیزدهم بعد از این که وطن خود را در شرق دور ترک گفته بود به عنوان کاتولیکوس-پاتریاک کلیسای سریانی شرق انتخاب شد. مرقس

(اسم اصلی مسیحی او) در ۱۲۴۴/۴۵ در شهر کوشانگ در شمال قوس رودخانه هوانگ‌هو پایتخت حکمرانان مسیحی قبیله اونگوت به‌دنیا آمد. خانواده مرقس از این قبیله و پدرش شماس ارشد کلیسای سریانی شرق بود. اما مرقس جوان خانه خود را در قلمرو اونگوت ترک کرد تا راهب شود. با این هدف او فاصله پانزده روز به‌طرف شرق را طی کرد تا به هم‌قبیله‌ای مسن‌تر خود ربان صوما که به‌عنوان زاهدی گوشه نشین در غاری در کوهستانهای نزدیک خانبالیغ (پکن) سکونت گزیده بود بپیوندد. در این محل مرقس تحت هدایت پدر روحانی خود سالهای زیاد زندگی کرد، تا این‌که دو راهب تصمیم گرفتند به سفر زیارتی به سرزمین مقدس فلسطین بروند. این سفر در زمان قوبیلای قاآن که از سال ۱۲۶۰ حکمرانی می‌کرد انجام شد. نقشه چنین سفری به هیچ عنوان تازگی نداشت زیرا کاروانهای تجار همیشه از قاره آسیا در سر راه خود از چین به غرب در امتداد «جادهٔ باستانی ابریشم» که امنیت سفر در آن توسط مقامات مغول تضمین شده بود عبور می‌کردند. بدین صورت مرقس و استاد او بدون هیچ خطری به بین‌النهرین رسیدند اما موفق به ادامه سفر خود نشدند، زیرا وضعیت در آن سوی قلمرو مغولها خطرناک بود و آنها نمی‌باید هرگز شهر مقدس اورشلیم را ببینند، هدف مورد آرزوی آنها در این سفر زیارتی در امپراتوری مالموکهای مصری، زیرا وظایف دیگری برای انجام در دسترس بودند.

دنخای اول که در پاییز ۱۲۶۵ تازه به کاتولیکوس-پاتریارکی رسیده بود متوجه مورد استفاده بودن راهبهای بیگانه با توجه به پیوندهای دوگانه کلیسای سریانی شرق و طبقه حاکم مغولها بود. بنابراین در ابتدا آنها توسط رهبر جدی انتخاب شده کلیسا درگیر تهیه تأییدنامه انتصاب توسط خان دوم شدند و سپس کاندیدای احراز دو موقعیت عالی در کلیسای خاور دور گردیدند، که کاتولیکوس-پاتریارک دنخا می‌باید در سال ۱۲۸۰ پر می‌کرد (در آن هنگام به آخر زمامداری کلیسای خود رسیده بود) ربان صوما پیر به عنوان «بازدید کننده کل» برای جوامع مسیحی در خاور دور انتصاب و مرقس جوان به‌عنوان «اسقف اعظم مقر کاتای و وانگ (منظور چین است) تقدیس شد و نام جدید «یهب‌الله» را به‌خود گرفت. اما هیچ‌کدام از آنها نتوانستند منصب جدید را بپذیرند، زیرا در ابتدا از مقر آنها توسط اختلافات و درگیریهای خشونت‌بار در ناحیه جیحون ممانعت به‌عمل آمد، و نهایتاً مرگ کاتولیکوس-پاتریارک دنخا در فوریه سال بعد (۱۲۸۱) از رفتن هر دوی آنها به شرق ممانعت به‌عمل آورد.

یهب‌الله که درواقع به اسقف اعظمی ناحیهٔ کلیسایی چین انتخاب شده بود کاتولیکوس-پاتریارک منتخب و سومین با این نام بود. او در نوامبر ۱۲۸۱ بر مسند نشست و می‌بایست آن را برای دقیقاً سی و شش سال حفظ کند. یهب‌الله سوم زمانی

پاتریارک کلیسای سریانی شرق شده بود که هنوز مغولها با اسلام دشمنی داشتند و نسبت به اقوام مسیحی ملاطفت می ورزیدند. پسر خان بزرگ هلاکو (هلاکوخان دوم) و جانشین آباقا شخصاً نشان داد که خود دوست رهبر مسیحیان سریانی شرق است، و این فقط به دلیل هم بستگی قومی و نژادی با او نبود. آباقا با تمام اقتدار سیاسی خود از انتخاب یهب‌الله حمایت کرد و خود نیز هزینهٔ مراسم باشکوه به تخت نشینی را در مقر باستانی کلیسا در شهر سلوکیه-تیسفون به عهده گرفته بود. حاکم مغول همه نوع افتخار و تجلیل را از پاتریارک مغول به عمل آورد و به او اقتدار داد تا در نام خان بزرگ عمل کند، همچنین وظیفهٔ جمع‌آوری مالیاتها برای اهداف کلیسایی را به وی تفویض نمود. اما چند ماه پس از انتخاب یهب‌الله حامی او درگذشت، و طی دو سال بعد نشانه هایی از گرفتاریهای آینده پدیدار شد. برادر آباقا و جانشین وی، که پسر هلاکوخان و نوهٔ شاهزاده خانم مذکور کریت، سورگوکتانی بود، در طفولیت تعمید یافته و نام مسیحی نیکلاس را بر خود گرفته بود، بعدها اسلام را پذیرا شد و به «احمد خان» موسوم گشت. حکومت او نشانهٔ اولین اقدام غیردوستانه بر علیه مسیحیان در قلمرو خانهای بزرگ بود. کاتولیکوس-پاتریاک مورد احترام بیش از یک ماه به زندان افکنده شد و بعد با شفاعت مادر خان آزاد گشت. اما وضع دوباره برگشت، و احمد خان در سال ۱۲۸۴ کشته شد و پسر آباقا به نام ارغون که مانند پدرش نسبت به مسیحیان ملاطفت داشت جانشین وی گردید. ارغون در تعقیب نقشه ای جاه طلبانه برای از بین بردن قدرت اسلام در خاور نزدیک بود. یک ربع قرن قبل از آن (در سال ۱۲۶۰) لشگر پدر بزرگ او هلاکوخان تحت فرماندهی کل یک مغول مسیحی توسط مسلمانان مملوک مصری در فلسطین متحمل شکست سختی شده بود و ارغون تصمیم گرفت برای بار دوم با این دشمن روبرو شود. هدف این لشکرکشی شهر مقدس اورشلیم بود و بنابراین سعی کرد تا از جنگجویان صلیبی که در این زمان توسط مملوکها در آخرین پایگاه دفاعی خود در کناره های دریای مدیترانه تحت فشار بودند کمک بگیرد.

فرستاده ای که می بایست برای ایده ارغون در اروپا (برای بار دوم پس از تلاش اول در سال ۱۲۸۵)، از حاکمان مسیحی و پاپ روم به طور خاص حمایت بطلبد، توسط کاتولیکوس-پاتریارک به خان دوم معرفی و پیشنهاد شده بود. او ربان صوما پدر روحانی یهب‌الله و فردی مورد احترام بود که مأمور شده بود تا به اتفاق همراهان در سال ۱۲۸۷ همراه با نامه ها و هدایا از طرف خان برای حکمرانان اروپا و از طرف کاتولیکوس-پاتریارک برای پاپ عازم گردد.

گزارش ربان صوما از سفرش به غرب تا حدودی با گزارش مارکوپولو از همان دوره

زمانی مطابقت دارد. همانند بیگانه ای از ونیز که از دیدن دنیای غریب چین در شرق دور به حیرت افتاده بود ربان صوما نیز از دیدن مغرب زمین به حیرت می افتد و آن را با چشمان فردی مسیحی از شرق دور می بیند که اسامی و واژه های بیگانه را همان طور به طرز غریبی می پیچاند که مارکوپولو می کرده و کسی است که در سر راه خود بسیار به دستورات سیاسی خود کمتر توجه دارد تا به جاهای مقدس و باقی مانده های قدیسین در قلمرو مسیحیان اروپایی.

ربان صوما بیش از یک سال در راه بود، و از قسطنطنیه، پایتخت امپراتوری بیزانس، ایتالیا با مرکز مسیحیت غربی آن در روم، پاریس و جنوب شرقی فرانسه، که در آن روزها تحت سلطه انگلیسیها بود بازدید کرد. در همه جا این بیگانه کنجکاو فقط به توسط شکل ظاهری خود نشان می داد که مسیحیت توسط کلیسایی که بیرون از اقتدار پاپ در روم قرار داشت تا سرزمینهای گسترش یافته بود. همه جا ربان صوما را با احترام پذیرفتند، امپراتور بیزانس یا پادشاهان فرانسه و انگلستان و نیز پاپ جدیداً انتخاب شده، نیکلاس چهارم. اما در رابطه با پروژه نظامی خان باید گفت که این سفر هیچ گونه موفقیتی به همراه نیاورد. اتحاد بزرگ مغولها و دنیای مسیحیت شکست خورد. این اتحاد به خوبی می توانست وضعیت سیاسی و مذهبی را در خاور نزدیک با تمام نتایج آن برای تاریخ اسلام و مسیحیت تغییر دهد، من جمله تصمیم نهایی خود مغولها در رابطه با ارجح دانستن این یا آن دین. به هر دلیل که بود مغرب زمین واکنشی متناسب برای عرضه کردن به شرق نداشت، و در همان سال ۱۲۹۱ وقتی که ارغون خان وفات یافت، جنگجویان صلیبی نیز آکو را که آخرین پایگاه آنان در برابر ماملوکها بود از دست دادند.

اما با توجه به تاریخ کلیسا به معنی محدود آن سفر ربان صوما به غرب بی نتیجه هم نبود، زیرا به توسط آن سازمان اداری روم با کلیسای مسیحی آشنا شد که تا آن زمان به طرز مبهمی شناخته شده بود. ربان صوما از کلیسای سریانی شرق اعلامیه انطاکیه ای (نسطوری) را تکذیب نکرد، که درواقع درنظر کاتولیکهای رومی بود، اما با او به عنوان یک «بدعت گزار» برخورد نشد. او اجازه یافت نیایش سریانی شرقی را به مار پاپا عرضه کند، و خود در نماز رومیها شرکت کرد و «نان و جام» را از دستهای پاپ دریافت نمود. سرانجام نیکلاس چهارم راهب سریانی را با هدایای عالی برای کاتولیکوس-پاتریارک من جمله حاوی یک «بیانیه پاپی بود که به او اقتدار می داد تا سرپرستی پاتریارکی خود را بر همه فرزندان مشرق زمین اعمال نماید» به شرق پس فرستاد. این اقدامی بود تا کلیساهای متفاوت مشرق زمین را با کلیسای کاتولیک تحت اقتدار مذهبی پاپ متحد سازند. شانزده سال بعد یهب الله سوم به این اقدام واکنش نشان داد و اعلامیه خود را که

اختلافات تعصب‌گرایانه را با جمله های کلی می پوشانید و تا سرحد امکان آشکارا بر برتری و اقتدار پاپ روم بر مسیحیان در همه جا تأکید می نمود، به روم ارسال داشت. این جملات در نامهٔ پاتریارک به روم، نشان‌دهنده اعتماد به نفس سنتی کلیسای باستانی شرق نبود. با این وجود ما حق نداریم که تصور کنیم این نظریات نشان‌دهنده نظریات کلیسای نسطوری هندوستان، بین النهرین، ارمنستان و سوریه است. به هر حال اتحاد رسمی صورت نگرفت چون کاتولیکوس-پاتریارک در دههٔ اخیر حکمرانی طولانی مذهبی خود، با مسایلی از نوع دیگر دست به گریبان بود.

یهب‌الله در زمان حکمرانی ارغون و برادر و جانشین ارغون، گیخاتو (تا سال ۱۲۹۵) در اوج اقتدار پاتریارکی خود بود. اقتدار او در دولت مغول و بودجه هایی که بارها در اختیار وی قرار گرفت آشکارا نشان می داد که دو پسر آباقا خان مرحوم به همان اندازهٔ پدر آنها نسبت به مسیحیان ملاطفت، داشتند. مرکز رسمی کلیسا هنوز در شهر بغداد بود و مقر پاتریارک در قصر سابق عباسیان که پس از تصرف شهر توسط مغولها و قتل خلیفه به مسیحیان انتقال داده شده بود. اما خود یهب‌الله ترجیح می داد که در همسایگی دربار مغولها در آذربایجان باشد و اغلب در مراغه زندگی می کرد. او در این شهر دو کلیسای بزرگ با سکونتگاهی جدید ساخته بود و از خان و دوستانش در آن جا پذیرایی می نمود.

موقعیت پاتریارک و وضعیت کلیسای او بزودی رو به وخامت گذاشت. مرگ پدر روحانی و دوست صمیمی اش ربان صوما در سال ۱۲۹۴ ضربه سختی برای یهب‌الله بود. یک سال بعد شورشهایی در قلمرو خانهای بزرگ شروع شد و در آنها اسلام به اقتدار رسید. خان بزرگ گلیخاتو به قتل رسید و جانشین او بایدو فقط توانست چند ماهی دوام بیاورد و نهایتاً پسر ارغون به نام غازان خان بزرگ گشت (همانند تمام پیشینیانش) و رسماً اسلام آورد. مردم مسلمان فارس از موقعیت تازه بهره گرفتند و مملو از نفرت به مسیحیانی که تا آن زمان بر مسلمانان ترجیح داده شده بودند حمله ور شدند. مسلمانان مسیحیان بسیاری را کشتند، کلیساها را ویران نموده یا تبدیل به مساجد کردند و مقر پاتریارک را مورد غارت قرار دادند و بارها با خود کاتولیکوس-پاتریارک بدرفتاری نموده اموال کلیسای او را به غارت بردند.

در این سالهای آخر قرن سیزدهم، هنگامی که مسیر آینده نهایتاً مشخص می گشت یهب‌الله نمی توانست پیش بینی کند که او هنوز بیش از نیمی از سالهای پاتریارکی خود را طی نکرده. برای این مدت طولانی به هر حال کاتولیکوس-پاتریارک که حتی مغولهای غیر مسیحی هم او را در گذشته معزز داشته بودند می بایستی رئیس یک کلیسای «تحت صلیب» می شد، کلیسایی که تحت تعقیب بود. اکثریت بزرگ مغولها (اگر نه همهٔ آنها)

در آن زمان اسلام را پذیرفته بودند، و برعلیه اعمال خشونت بار مسلمانان این فقط تسلی ناچیزی برای پاتریارک و کلیسای او بود که خان بزرگ که اینک مسلمان شده به رفتار توأم با احترام و حتی دوستانه خود با وی ادامه دهد. به هر حال چند اتفاق نادر خوشحال کننده در آن نیمه دوم تاریک زندگی یهب‌الله روی داد، او می‌توانست بنای صومعه بزرگی را در مراغه تمام کند که به دولتمندی تجهیز شده بود، و صومعه دیگری نیز در شهر اربیل ساخت که دیری نپایید و توسط مسلمانان ویران گشت. به طور کلی، کلیسا در خاورمیانه از حدود سال ۱۳۰۰ به بعد به کلیسای افرادی تبدیل شد که به کرات مورد حمله و غارت قرار می‌گرفتند. کلیسای شرق کلیسای پاتریارکی شد که اغلب فراری و پناهنده بود و نه مورد ترجیح حاکمان و همانند گذشته. کاتولیکوس-پاتریارک تا روز آخر زندگیش مخفیانه توسط اعضای پر از حسن نیت خانواده خان بزرگ حمایت می‌شد. آخرین سرخوردگی سخت در زندگی یهب‌الله از سوی پسر ارغون به نام الجایتو به وجود آمد، که توسط پاتریارک تعمید یافته بود و به عنوان شاهزاده جوان اغلب میهمان پاتریارک بود. الجایتو نیز به اسلام روی آورد و به عنوان خان بزرگ (از سال ۱۳۰۴ به بعد) دیگر نفرت خود را از دوستان ایماندار مسیحی سابق خود پنهان نکرد. البته همان‌گونه که در مورد زندگی تمام پیشینیان او رسم بود، الجایتو هم تأییدنامهٔ خان بزرگ را برای انتصاب کاتولیکوس-پاتریارک، پدر روحانی دوران کودکی خود، صادر نمود. اما او دیگر مانند گذشته نسبت به پاتریارک محبت نداشت. روزی او را چنان با سردی پذیرفت که یهب‌الله «تصمیم گرفت دیگر هرگز به دربار خان بزرگ به ملاقات نرود». فقط دوستان قدیمی او در خانواده خان بزرگ او را هنوز هم با احترام در تبریز در سال ۱۳۱۱ پذیرفتند. پاتریارک هرگز ابوسعید پسر الجایتو را که بعدها جانشین او در سال ۱۳۱۶ خان بزرگ شد ملاقات نکرد، زیرا یهب‌الله در پنج سال آخر عمر خود از زندگی دنیوی دوری گزیده و در صومعهٔ خود در مراغه تارک دنیا شده بود. کاتولیکوس-پاتریارک کلیسای شرق در ۱۵ نوامبر ۱۳۱۷ درگذشت و او را در صومعه مراغه به خاک سپردند.

یهب‌الله با تمام کارهایی که در کلیسا و برای کلیسای خود انجام داد درواقع به قامت یک «پاتریارک بزرگ» نرسید. او هم طراز آن دسته از پیشینیان خود که در تاریخ الهیات سریانی و ادبیات آن به شهرت رسیده بودند نگردید. برخلاف آن عده از عالمان که بر کرسی پاتریارکی سریانی شرق نشسته بودند، این پاتریارک مغول از خاور دور فقط به طور ناقص با زبان سریانی و مراسم نیایشی و الهیات کلیسای خود آشنایی داشت. اما یهب‌الله به عنوان شخصی که در تمام کلیسای سریانی شرق تنها نمایندهٔ شرقی‌ترین افرادی بود که به عنوان رهبری روحانی برگزیده شده بود اهمیت یافت. زمان طولانی پاتریارکی یهب‌الله

که در زمان حکومت بیش از هشت خان بزرگ گسترش می یافت از نظر تاریخ کلیسای شرق دارای اهمیت است. یهب‌الله سوم در رأس کلیسای خود در نقطه برگشت از قدرت به سقوط قرار داشت. در زمان پاتریارکی او هفتاد و پنج بار اسقفان اعظم و اسقف‌ها را تقدیس و دستگذاری نمود، که این عدد نشان‌دهندهٔ این است که او رهبر کلیسایی بزرگ بوده با تعدادی دوایر اسقفی که از طرسوس و اورشلیم در غرب تا جنوب هندوستان و چین در شرق گسترش داشته. اما یهب‌الله رهبر کلیسایی بود که از نفرت مسلمانان در قلمرو خانهای بزرگ درد و رنج کشید. حدود یک صد سال بعد از مرگ یهب‌الله و نهایتاً بعد از لشکرکشیهای بی‌رحمانه تیمور لنگ مهمترین کلیسای بشارتی قرون وسطی تقریباً ناپدید گردید. جوامع مسیحی در شرق هم در ماورای جیحون از کلیسای مادر که در بین النهرین تحت فشار قرار داشت، جدا گشته ناپدید شدند و همان‌گونه که تا به‌حال دیده ایم، پس از متلاشی شدن امپراتوری مغول، فقط مسیحیان تومای رسول در هندوستان به اندازهٔ کافی قوی بودند که علیرغم انزوای خود از مسیحیان خاورمیانه، باقی بمانند. اما کلیسای شرق در بین‌النهرین، که درگذشته مرکز روحانیت اقوام بسیاری با زبانهای مختلف بود، مجبور شد به درون خود فرو رود و به موجودیتی محقر در انزوا و در کوهستانهای دور افتاده کردستان در شمال بین‌النهرین ادامه دهد. کلیسای سریانی شرق، پس از تاریخی طولانی و درخشان در قرون وسطی، به عنوان جامعه کوچک مسیحیان «آشوری» قدم به دوران جدیدی گذاشت اما هنوز هم در پشت سر خاطره‌ای فراموش نشدنی برجای دارد که می‌تواند مشوق وفاداری به مسیح و وقف به خدمت او و به کلیساهای مورد لطف قرار گرفتهٔ امروزی باشد.

۷

گریگوری بار هیبرایا
عالم ارتدکس سریانی و مافریان شرق

تاریخ کلیسای سریانی ارتدکس (یعقوبی) در قرن سیزدهم تحت‌الشعاع اسقفی دانشمند قرار داشت که بیشتر با لقب «ابن العبری» یا به تلفظ سریانی «بار هیبرایا» مشهور بود که به «ابوالفرج» و «ابن الحکیم» نیز خوانده شده است. نام مسیحی وی یوحنا و محل تولدش شهر ملاطیه واقع در غرب فرات علیا بود، جایی که پدرش هارون که مسیحی یهودی‌تبار بود پزشکی مشهور و با نفوذ محسوب می‌شد.

پسر این «عبرانی» مابین اکتبر ۱۲۲۵ و سپتامبر ۱۲۲۶ به دنیا آمد و دوران کودکیش بخشی از دورانی پر درد سر و مشکل بود. شهر زادگاه وی که ابتدا تحت کنترل سلجوقیان قرار داشت در ناحیه مرزی نزدیک به امپراتوری مقتدر ایوبیان مصر و سپس مَاملوکها واقع بود که دشمنان خونی فرانکها یعنی جنگجویان صلیبی در خاور نزدیک بودند. در سالهای دهه چهارم قرن سیزدهم ماملوکها موفق شدند پایگاه‌های فرانکها را یکی بعد از دیگری تصرف کنند و فقط حوزه انطاکیه (سرزمین فرانکها چسبیده به موطن یوحنا) توانست تا سال ۱۲۶۸ مقاومت نماید. دو دهه بعد از آن سرزمین تریپولی که در جنوب آن سرزمین قرار داشت نیز سقوط کرد، نهاتاً فقط پادشاهی ارامنه قلیقیه که در رابطهٔ نزدیکی با سرزمینهای تحت حکومت جنگجویان صلیبی در سال ۱۱۹۸ به وجود آمده بود باقی ماند.

به هر حال سبب اولین نقطه عطف در زندگی یوحنای جوان، پیشقراولان قدرتی نظامی از آسیای مرکزی بود که به صورت عنصر سیاسی کاملاً جدیدی در خاور نزدیک و میانه ظاهر شد. در سال ۱۲۴۳ لشکریان مغول به سرزمینهای سلجوقیان هجوم بردند و با رسیدن به منطقه ملاطیه به دوران صلح و آرامش در این شهر که پدر یوحنا از آن برای تعلیمات عمیق پسر خود استفاده کرده بود خاتمه دادند. در این تعلیمات زود هنگام بود که یوحنا دانش اساسی خود را درباره تفسیر متون کتب مقدسه و پدران کلیسا و هم‌چنین درباره طبابت آموخت. هنگامی که دوران صلح به پایان خود رسید، خانواده هارون به این فکر افتادند که موطن غرقه در مشکلات خود را ترک کنند. اما چندین دلیل مانع مهاجرت آنها می‌شد. هنگامی که مغولها بار دیگر به آنجا آمدند، فرمانده آنها بیمار شد و پزشک مشهور ملاطیه‌ای را به کمک طلبید. پس از این بود که هارون و خانواده او موفق به فرار از قلمرو مغولها و سکونت در شهر انطاکیه تحت سلطه فرانکها شدند.

انتخاب این شهر به عنوان محل سکونت برای زندگی آتی هارون اهمیت خاصی داشت، زیرا در آن زمان محل سکونت پاتریارک ارتدکس سریانی ایگناتیوس دوم بود که بی‌درنگ متوجه یوحنای جوان اهل ملاطیه شد و او را در هدف خود برای راهب شدن تأیید نمود. با این عمل یوحنا به هیچ وجه قصد نداشت دنیا را به خاطر زندگی در زهد و گوشه نشینی رها کند بلکه جاه‌طلبی صعود به بالاترین درجات در سلسله مراتب کلیسایی را که فقط برای راهبان قابل دسترسی بود در سر می‌پروراند. بنابراین یوحنا مدت یک سال به عنوان زاهد گوشه نشینی اختیار کرد و در حومه پایتخت اقامت گزید و سپس به مطالعات خود ادامه داد. با یکی از هم‌شاگردیهای خود به شهر فرانکها به نام تریپولی رفت و در آنجا با وجود اختلاف عقاید مذهبی به یک استاد نسطوری پیوست که می‌خواست او را در فن نطق و بیان و طب تعلیم دهد. علاوه بر این او تحصیلاتش را با فلسفه، اخترشناسی و موضوعات علمی تکمیل نمود.

در ۱۴ سپتامبر ۱۲۴۶ یوحنا که در آن موقع بیست ساله بود به عنوان اسقف برای دایره اسقفی گوبوس در نزدیکی موطن قبلی‌اش ملاطیه دستگذاری شد و برحسب سنت کلیسایش به او نام جدید گریگوری داده شد. سال بعد به دایرهٔ اسقفی لاکابین که با گوبوس فاصله چندانی نداشت منتقل شد.

در سال ۱۲۵۲ پاتریارک ارتدکس سریانی ایگناتیوس دوم درگذشت و همان‌گونه که بارها در تاریخ کلیسای سریانی غرب اتفاق افتاده، رقابت مانع از آن شد که جانشینی مورد قبول همگان انتخاب شود. بدین سبب دو پاتریارک برگزیده شدند و کلیسا به دو نیم تقسیم گشت. در این اوضاع و احوال گریگوری اسقف جوان و جاه‌طلب، جانب یکی را گرفت و به وضوح استعداد خود را در سیاست کلیسایی و هم‌چنین توانایی خویش را برای تغییر موضع در وقت مناسب به نمایش گذاشت. گریگوری عضو شورای کوچکی از اسقفان در دیر بار صوما بود که دونیسیوس اسقف ملاطیه را برای احراز مقام پاتریارکی انتخاب کرده بود. وی با تمام نیرو علیه پاتریارک دیگر، یوحنای پانزدهم که قدری دیرتر توسط شورایی بزرگتر و با حمایت بخش اعظم کلیسا انتخاب شده بود عمل می‌نمود. یوحنای پانزدهم قبلاً مافریان، یعنی رهبر اقلیت ارتدکس سریانی در بخش شرقی کلیسا در سرزمینهای سابقاً فارس بود که اکثریت مسیحیان آن تابع کلیسای نسطوری شرق بودند. گریگوری در ضدیت با این پاتریارک، تأیید نامهٔ حکومتی برای انتصاب پاتریارک دیونیسیوس را (با پول چنان که آن زمان مرسوم بود) به دست آورد و به عوض این خدمت در سال ۱۲۵۳ به دایره اسقفی مهم‌تر حلب منتقل شد. اما بلافاصله هنگامی که پاتریارک دیونیسیوس رفته رفته مورد بی‌مهری کلیسا قرار گرفت، گریگوری نیز وفاداری خود را به

او تغییر داد تا با سقوط پاتریارک به همراه او به پایین کشیده نشود. هنگامی که نهایتاً دیونیسیوس به اتهام خیانت در سال ۱۲۶۱ به قتل رسید، گریگوری خود را به پاتریارک یوحنا نزدیک کرده بود. این پاتریارک که در سال ۱۲۶۳ درگذشت، وصیت کرده بود که اسقف حلب به مقام مافریان که مقر او از سال ۱۲۵۸ خالی مانده بود منصوب شود.

برای انتخاب پاتریارک جدید در سال بعد، شورایی از اسقفان در قلمرو ارمنستان در قلیقیه تشکیل شد که در آن اسقف گریگوری نیز حضور داشت. پاتریارک جدید ایگناتیوس سوم بود که با اسقفان خود چند روز بعد در شهر سیس پایتخت ارمنستان اجتماع کرد تا مافریان شرق را انتخاب کند و همان طوری که انتظار می رفت آنها گریگوری حدوداً چهل ساله را به این مقام برگزیدند. دستگذاری «مافریان تکریت و مشرق زمین» در کلیسای حضرت مریم در سیس (با حضور پادشاه ارمنستان) در تاریخ ۱۹ ژانویه ۱۲۶۴ انجام شد.

شهر کوچک تکریت مدتهای مدید محل سکونت هیچ مافریانی نبود زیرا آنها اغلب ترجیح می دادند در صومعه مار متی در کوهستانهای شمال موصل اقامت کنند. گریگوری نیز به آنجا رفت و یک بار دیگر از مرزها عبور نمود. در ورای فرات علیا در دور دستها قلمرو خانهای بزرگ مغول بود که بر سرزمینهای فارس و بین النهرین پس از تصرف بغداد و قتل آخرین خلیفه مسلمان در سال ۱۲۵۸ حکمرانی می کردند. قلمرو خانهای بزرگ که مقر اسقف نشین مافریان را نیز در بر می گرفت همان گونه که قبلاً دیدیم نسبت به مسیحیان از نیمه اول زمان اقتدار مذهبی کاتولیکوس-پاتریارک یهب الله با حسن نیت رفتار می کرد اما مشکلات منطقه ای هنوز وجود داشتند. همان گونه که بارها در موصل در همسایگی مقر مافریان روی داده بود مسلمانان به رقیبان مسیحی خود حمله ور می شدند. اما با وجود آن مشکلات گریگوری مقر رسمی خود را در صومعه مار متی حفظ کرد، گرچه مجبور بود اکثراً برای انجام وظایف محوله به نقاط مختلف مملکت سفر کند. او می بایست با حوزه اسقفی بزرگ خود که به دلیل سالها خالی ماندن مسند اسقفی در آشوب فتوحات مغولها دچار بی نظمی زیادی شده بود آشنا می شد، می بایست اسقفان جدیدی را دستگذاری نماید و ساختمانهای جدیدی را برای کلیسا دست و پا کند. این وظایف بارها و بارها او را مجبور می ساخت که از صومعهٔ خود برای مدتی طولانی دور باشد. وی تکریت، مقر رسمی باستانی که به مدت شصت سال رهبر روحانی خود را ندیده بود فراموش نکرده بود. مافریان جدید مقر خود را در آنجا برای مدت دو ماه بر پا کرد. بارها و هر بار چندین ماه در بغداد که پایتخت باشکوه قبلی خلیفه بود و در لشکرکشی مغولها در سال ۱۲۵۸ به شدت و به طور گسترده صدمه دیده بود اقامت گزید. در این شهر

گریگوری برای مسیحیان ارتدکس سریانی خود کلیسای جدید افتتاح نمود.

دیری نپایید که مافریان جدید محبوب عامه شد و در سفرهایش معمولاً توسط جماعت با شادی و شعف مورد استقبال قرار می‌گرفت. حتی در بغداد، مرکز کلیسای مسلط سریانی شرق، استقبال مردم کمتر نبود زیرا نه فقط ایمانداران ارتدکس بلکه سریانیهای شرق نیز از مافریان با شادی زیادی استقبال می‌کردند و کاتولیکوس-پاتریارک کلیسای شرق هم خود به رهبر سریانی ارتدکس احترام می‌گذاشت. گریگوری در طی بیست سال رهبری هم دوره سه کاتولیکوس-پاتریاک سریانی شرق بود (ماکیخای دوم، دنخای اول و یهب‌الله سوم) و با آنها رفت و آمد دوستانه داشت، بدون این‌که اختلافات تعصب‌گرایانه را که به اندازه کافی در مغز مافریان شاخص بود نادیده بگیرد، چنان‌که او در نامه‌ای تعصب‌گرایانه خطاب به کاتولیکوس-پاتریارک دنخای اول نوشته است.

می‌توانیم وضعیت را این‌گونه جمع‌بندی کنیم: قسمت شرقی کلیسای سریانی ارتدکس، پس از سالها بی‌نظمی، بار دیگر رهبری روحانی پیدا کرده بود که به دلیل درک وظایف خود شاخص بود و کلیسای خود را در شرق تقویت کرد و به سریانی‌های ارتدکس در رابطه آنها با کلیسای (نسطوری) شرق و حاکمان مغول اقتداری نوین بخشید.

مافریان درحالی‌که وظایف خود را در مقر اسقفی‌اش به انجام می‌رسانید، به‌عنوان رهبر معمولی سرگرم حل سایر مسائل کلیسای بزرگتر تحت نظر پاتریارک گردید. دلیل مراجعت اول گریگوری به غرب تقاضای خود او برای زیارت موطن خویش بود. چهار سال بعد به عنوان مافریان به غرب تا سیس در قلیقیه رفت و در آنجا به سختی بیمار شد. اما این مسافرت بدشگون بود نه فقط به‌خاطر بیماری خود گریگوری، بلکه همچنین به دلیل مشکلات کلیسا. گریگوری از نگرانی پاتریارک در رابطه با مسائل دیر بارصوما درگیر اختلاف نظری گردید. برای حل این اختلاف مافریان دوباره مجبور بود پنج سال بعد در سال ۱۲۷۳ برای بار دوم به غرب برود. مرتبه سوم در اواخر سال ۱۲۸۲ از گریگوری دعوت شد تا به غرب بیاید، هنگامی که به‌عنوان طبیب به کنار بستر بیماری پاتریارک خود فرا خوانده شد. این دعوت به منزله قدرشناسی از توانایی‌های او ورای وظایف و مسؤولیتهای کلیسایی وی بود. اما زمستان و هم‌چنین اختلالات در غرب مانع حرکت پزشک به آنجا شد و نتایج دور ماندن او از آنجا سازگار نبود. این دعوت به منزله شناخت محترمانه توانایی پزشکی وی بود، اما او نهایتاً در حقوق خود به‌عنوان مافریان صدمه دید. پس از درگذشت پاتریارک عجولانه شوایی از اسقفان تشکیل شد و با وجود غیبت مافریان رهبری جدید را تعیین نمود. این اقدام آشکارا متناقض قانون کلیسا بود ولی اسقفان شرکت کننده دلیل انجام آن را کمی وقت می‌دانستند. گریگوری به هر حال به

سهم خود حق داشت آن را به عنوان عملی خصمانه تلقی کند. شاید اسقفهای مغرب زمین از این می ترسیدند که او درنظر دارد خود را به عنوان پاتریارک معرفی کند. مافریان برای مدتی به طور رسمی با تصمیم غرب موافقت نکرد، اما نهایتاً تسلیم آن شد تا از این تصور دیگران اجتناب کند که او به دلیل ارتقاء نیافتن به مقامی بالاتر سرخورده شده است. برعکس، آشکار ساخت که شرایط ناهنجار کلیسا در سرزمینهای غرب دایرهٔ پاتریارکی هیچ گونه جاذبه ای برای مردی حدوداً شصت ساله که تلاش زیادی برای سازماندهی مسائل دایره اسقفی خود نموده ندارد.

درواقع گریگوری، به رهبری کلیسای ارتدکس سریانی علاقه ای نداشت، بلکه به مقام دومی در سلسله مراتب کلیسایی راضی بود و این برای هر کسی که با مسائل گسترده مورد علاقه گریگوری آشنایی داشت آشکار بود. علاقهٔ خاص مافریان این نبود که سرپرست ناآرام منصب اسقفی فرمانده کل باشد، بلکه آسایش داشته باشد و در سکوت و آرامش در حجره خود در میان کتابهایش بنشیند و در سکوت کتاب بنویسد. و این درست همان چیزی بود که او می توانست در مملکت آذربایجان که حاکمان مغول و همین طور کاتولیکوس-پاتریاک سریانی شرق نیز سکونتگاههای خود را داشتند بیابد. گریگوری هرگاه فرصت می یافت خود را به عقب می کشاند و در صومعه خود در شهر مراغه سکونت می گزید. در این جا به کارهایی ادامه می داد که از اوان جوانی شروع کرده بود و می توانست آنها را به اتمام برساند. در سکوت صومعه اش در مراغه نام بار هیبرایا بزودی اعتبار یافت و تاریخ ادبیات سریانی بر این شهادت می دهد. اهمیت فرهنگی بار هیبرایای دانشمند دستاوردهای او را به عنوان مافریان تحت الشعاع قرار داد.

در زمان وی مسیحیت سریانی بار دیگر و قدری قبل از سقوط کلیساهای سریانی شرق و غرب در اواخر قرون وسطی میراث چندین قرن خود را به نظم درآورد. در این دوره «رنسانس سریانی»، بار هیبرایا در وهله اول معرف کلیسای ارتدکس سریانی خود است، و خود را کمتر به دلیل نوآوریهای ادبی بلکه به دلیل بعد دایره المعارفی آثار خود شاخص می سازد. او سنت مسیحیت سریانی خود را با برداشت از تمام میراث یونان باستان خلاصه و جمع بندی کرده و آن را با تحقیقات اعراب مسلمان که آنها هم از سنتهای یونانی برداشت کرده بودند مرتبط می سازد. با فراگرفتن تمام آن سنتها بار هیبرایا بر دانش زمان خود مسلط شد. تمام موضوعات مذهبی، فلسفی، زبان شناسی و طب زمان خود را در بیش از سی کتاب مورد بحث و بررسی قرار داد که اکثراً به سریانی سنتی ولی تعدادی نیز به عربی که به زبان بومی مسیحیان سریانی تبدل گردیده بود نوشته شده بودند و بر طبق روش اعراب آثار خود را با سر تیترهایی تزیین کرد.

گریگوری بار هیبرایا کتابهایی به نام «کتاب چکیده حکمت»، «کتاب مردمک چشم» و بعضی نوشته های دیگر را به فیلسوف یونانی ارسطو که سیستم فلسفی او برای اولین بار در زبان سریانی تا این حد گسترش یافته بود تقدیم کرد. با انجام این کار بار هیبرایا آثار اصلی فیلسوف یونانی را مطالعه نکرده بود، بلکه در آن سنت با آنها آشنا شده بود که شامل تأثیراتی از نوافلاطونی هم بود. ارسطوی او ارسطوی فیلسوف عرب، ابن سینا (مرگ ۱۰۳۳) بود و او بر ابن سینا تا آن حد تکیه داشت که حتی از نظم نوشته های وی نیز پیروی نمود. بار هیبرایا در تمام آثار فلسفی خود سیستم فلسفی جامعی ارائه نداد بلکه توسط آثارش که من جمله شامل ترجمه هایی از متون فلسفی عربی بود، واژه نگاری سریانی را به وجود آورد که برای شراکت جستن در علم عربی زمان خود غیرقابل گذشت بود. یک وابستگی درونی مابین اعراب و سریانیها تا آن حد وجود داشت که مسیحیان سریانی را در دوران اولیه ارباب اعراب می خواندند، آنها واژه های فلسفی برای اعراب به وجود آورده بودند. اما در این حین اوضاع تغییر کرد و از اواخر هزاره اول اعراب مسلمان توانستند از اربابان سریانی خود در مباحث فلسفی و زبان شناسی پیشی بگیرند. بنابراین بار هیبرایا مانند سایر سریانیها در گذشته، دربارهٔ دستور و قواعد زبان سریانی نوشت. اما کتاب او موسوم به «کتاب انوار» که با این مبحث سر و کار داشت در اسکلت بندی کاملاً از نمونه اولیه اعراب پیروی نمود.

اولین اثر مفصل مربوط به الهیات بار هیبرایا کتابی به نام «شمعدان چند شاخهٔ قربانگاه» بود که احتمالاً در زمانی نوشته که از حوزه اسقفی حلب به حوزه مافریان نقل مکان می کرد. این واقعاً «گزیده الهیات» است که معرف تمام سیستم تعلیماتی کلیسای ارتدکس سریانی در مفهوم گستردهٔ علمی آن است که به شیوه ای محققانه تنظیم شده، زیرا در اینجا حتی ارسطو هم در زمینه قرار دارد. این اثر به دوازده فصل «بنیان ها» تقسیم شده که با تمام موضوعات آموزه ای همانند «دانش بشری به طور کلی»، «طبیعت کیهان»، «آموزه خدا»، «تن گیری»، «فرشتگان»، «کهانت و رازهای مقدس»، «شیاطین»، «نفس خردمند»، «اراده آزاد و سرنوشت»، «رستاخیز مردگان»، «آخرین داوری» و «بهشت» سر و کار دارد. بار هیبرایا تمام علوم طبیعی یونانیان باستان (که توسط الهیدانان اولیه سریانی پذیرفته شده بودند) و نیز علم اعراب، مخصوصاً علم جغرافیدانان آنها را به درون این طیف وسیع مذهبی ادغام نموده و بدین وسیله «گزیده الهیات» خود را وسعت بخشیده به دایره المعارف دانش زمان خود به مفهوم واقعی آن تبدیل نمود.

دومین اثر بزرگ الهیاتی بار هیبرو «خزانهٔ رازها» است که این هم دایره المعارفی بود که در طی چند ماه مابین دسامبر ۱۲۷۷ و اوت ۱۲۷۸ نوشته شده است. در این اثر باز

هم گنجینهٔ غنی خود را از «علوم طبیعی» ستاره شناسی، جغرافیا و طب به معرض تماشا می گذارد، اما این بار درون چارچوب تفسیری با ساختاری بزرگ از عهدعتیق و جدید. با چنین کاری دانش خود را وقف هدف تفسیر عملی کتاب مقدس می نماید تا بدین وسیله به کشیشان خود کتابی ارائه دهد که نه فقط حاوی نقد متون، تفسیر کتاب مقدس، تاریخ نگاری و فرهنگ نویسی باشد، بلکه هم‌چنین جبران کننده فقدان کتبی باشد که ضرورت آنها برای تفسیر کتب مقدسه احساس می شد.

بار هیبرایا پس از این کتاب بزرگ مرجع کتابی نوشت دربارهٔ طرز رفتار که برحسب سنت زهد مسیحیان مشرق زمین و هم‌چنین تحت تأثیر ایده های زاهد مسلمان غزالی (مرگ ۱۱۱۱) الهام گرفته شده بود. منظور و نیت از Ethicon این بود که به تودهٔ وسیع ایمانداران داده شود و نسخه هضم شده ای از آن با تغییرات متناسب، تحت عنوان «کتاب کبوتر» به طور خاص برای راهبان وقف شود. هدف کلی از این کتب اخلاقی بهبود وضعیت اخلاقیات در مردم بود، اما بار هیبرایا به علاوه از اهمیت قوانین شریعت در زندگی روزمرهٔ کلیسا آگاهی داشت. با توجه به این، تصمیمات مختلف شوراهای قدیمی کلیسای ارتدکس سریانی و هم‌چنین قوانین دنیوی در رابطه با کلیسا را جمع آوری نمود. این مجموعه که به نام «کتاب راهنمایی ها» شهرت یافت از آن زمان مجموعه قوانین حقوقی کلیسای ارتدکس سریانی بوده است.

این اثر که به هرحال می باید تأثیری بسیار فراتر از کلیسای خودش داشته باشد کتاب مشهور «تاریخ» ابن العبری بود که او در سال ۱۲۷۵ شروع کرد و تا آخرین روزهای حیاتش به نوشتن آن ادامه داد.

کار که بیش از ده سال طول کشید دایره المعارفی بود از تمام اطلاعات سلسله وقایع و تاریخی از زمان بار هیبرایا. تحت عنوان کوتاه و جامع «توصیف ایام» این «کتاب تاریخ» حاوی تاریخچه کاملی از جهان به طور کلی و تاریخ کلیسا به طور اخص بود. در جمع آوری این مافریان می توانست اغلب مطالب خود را از کتاب تاریخ جهان و کلیسا تا ۱۱۹۶ که توسط پاتریارک ارتدکس سریانی میکائیل کبیر (وفات ۱۱۹۹) نوشته شده بود، که او نیز به نوبه خود از ادبیات قدیمی تر تاریخی کلیسای خود استفاده نموده بود. بار هیبرایا تاریخ جدول بندی شده کتاب تواریخ میکائیل را کاملاً تغییر داد و آن را به شرح ادامه داری تبدیل نمود، و با مطالبی تاریخی دربارهٔ سنت سریانی شرقی بسط داد و تمام مدارک سریانی، عرب و پارسی که او در کتابخانه خود در مراغه جمع آوری نموده بود را به آن افزود. این اثر بزرگ که حاوی تمامی ادبیات تاریخی ارتدکس سریانی بود شامل سه قسمت بود و به وضوح نشان می دهد که کلیسای ارتدکس سریانی چگونه خود را با دو

جزء خود، یعنی پاتریارک در غرب و مافریان در شرق می بیند. اولین قسمت این «تاریخ» در رابطه با تاریخ شاخص از آفرینش تا حکمرانی خانهای بزرگ مغول است. قسمت دوم در رابطه با تاریخ کلیسا است که با کاهنان اعظم در عهدعتیق شروع می شود، و در ادامه درباره پطرس قدیس، رهبر رسولان و اولین اسقف انطاکیه بحث می کند و سپس به سلسله پاتریارکهای ارتدکس سریانی تا به عهد معاصر بار هیبرایا می پردازد. سومین قسمت به تاریخ قلمرو اسقفی شرق خود او وقف شده که در مسیحیت شرق در تمامیت و آغاز خود اعمال بشارتی تومای رسول است که حاوی تاریخچه کاتولیکوس-پاتریارک های کلیسای سریانی شرق و هم‌چنین مافریانهای سریانی ارتدکس شرق تا به زمان خود نویسنده است. بدین سبب اثر تاریخی بار هیبرایا، «توصیف ایام» با شرح زندگی وی تقریباً تا روز آخر حیات خود او، به پایان می رسد. سایر نویسندگان کار او را بعد از او برای چندین دهه ادامه دادند.

بار هیبرایا می دانست که «کتاب تاریخ» وی اثری جامع تلقی خواهد شد، نه فقط توسط اعضای کلیسای خود او. مردم مسلمان مراغه به او اصرار کردند که قسمت اول کتاب خود (تاریخ غیر مذهبی) را باردیگر بنویسد، آن هم به زبان عربی و قدری تطبیق داده شده با خوانندگان مسلمان خود. این کتاب بعدها تحت عنوان جدید «تاریخ خلاصه شده سلسله ها» باردیگر منتشر شد.

این آخرین اثری بود که توسط بار هیبرایا آن‌گونه که او پیش بینی کرده بود، هنوز چند هفته ای از عمرش باقی مانده بود به اتمام رسید. مافریان که طیف وسیعی از علایق داشت، به وسیله محاسبات اخترشناسی پیش بینی کرده بود که در سال ۱۲۸۶ درخواهد گذشت و تازه این سال شروع شده بود. نه ناراحتی جسمی یا ضعف قدرت بدنی نداشت تا این حدس معقولانه به نظر آمد، اما به حقیقت پیوست. مافریان خستگی ناپذیر، گریگوری بار هیبرو در شب ۲۹ ژوئیه ۱۲۸۶ در مراغه پس از کمتر از سه روز بیماری درگذشت. صف طولانی از ایمانداران از تمام فرقه های مسیحی پیکر این مافریان ارتدکس سریانی مشهور را برای تدفین در کلیسای خود او در مراغه بدرقه کردند. باقی مانده جسد او بعدها به آرامگاه سنتی مافریانها در دیر مار متی حمل شد و در آنجا تا به امروز می توان مقبره بار هیبرایا را دید.

دستاوردهای گریگوری بار هیبرایا به عنوان مافریان بزودی کم‌رنگ شد زیرا مسیحیان ارتدکس سریانی و هم‌چنین ایمانداران کلیسای سریانی شرق هنگامی که نظر عموم در قلمرو مغولها برعلیه مسیحیان برگشت، مورد تعقیب و آزار قرار گرفتند و به کلیساهای آنان در این تعقیبها بی احترامی شد، همان‌گونه که قبلاً تشریح گردید.

با وجود سقوط کلیسا آثار ادبی بار هیبرایا باقی ماند زیرا در طی نسلهای بعد هم کسی در سطح او یافت نشد. گریگوری بار هیبرایا در تمام جنبه های حیات کلیسای ارتدکس سریانی هنوز هم مرجع می باشد زیرا تمام میراث سریانی را خلاصه نمود. بلافاصله پس از مرگش قسمتی از اثر وی به زبان عربی که در آن زمان زبان بومی مسیحیان آنجا هم بود ترجمه شد و این تشکیل دهنده جزئی اصلی در کتابخانه های مذهبی-ارتدکس سریانی در طی تمام قرون بعد از آن بوده است. این همین بار هیبرایای مشهور است که توسط دستاورد بزرگ ادبی خود در مغرب زمین محققین را با بحث گسترده و بسیار جالب مطالعات سریانی و مطالعه تاریخ کلیسای سریانی آشنا نمود.

مـــأخـــذ : "Syriac Christianity in the East" by Wolfgang Hage,
SEERI Publication,
Kerala, India, 1998'

فصل دوم

جهانی بودن کلیسای شرق:
چگونه پارسی، مسیحیت پارسی بود؟

مسیحیت پارسی شاید بزرگترین نوع مسیحیت غیر رومی بود. «کلیسای شرق» از نظر کلیسایی «پارس» بود زیرا به‌جز مواردی استثنایی به عنوان کلیسای رسمی امپراتوری ساسانیان شناخته شده بود. کلیسا به جهت نقشی که پادشاهان ساسانی در یازده شورای اسقفان از سال ۴۱۰ تا ۷۷۵ میلادی ایفا نمودند از نظر سیاسی «پارسی» بود. و از نظر جغرافیایی نیز زیرا گرچه در پهنهٔ امپراتوری ساسانیان گسترش داشت اما به مرزهای آن محدود نمی‌شد. کلیسای شرق فقط در مرحلهٔ ثانونیه و تا جایی که به شرایط قومیت مربوط می‌شد «پارسی» بود. با وجود این حضور زندهٔ پارسیان قومی نشان‌دهندهٔ این است که چرا کلیسای شرق به موفق‌ترین کلیسای بشارتی جهان تبدیل گردید.

باوجودی که تصور می‌شود اکثریت مسیحیان در کلیسا از اقوام سریانی بوده باشند اما کلیسای شرق زمانی مذهبی چند قومی و جهانی داشت. به‌عنوان شاهدی برای جهانی بودن کلیسای شرق در روزهای شکوفایی آن احتمالاً این مورد را می‌توان ذکر نمود که اقوام پارسی مهم‌ترین و آشکارترین اقلیت مسیحی را در کشور پارس تشکیل می‌دادند. در این بررسی دلیل خواهیم آورد که نقش ایرانیان تازه مسیحی شده می‌تواند بسیار از آنچه که تا به حال تصور می‌شده شاخص‌تر بوده باشد. کشف متون نسطوری به زبانهای ایرانی (پارسی میانه، سغدی، یا پارسی جدید) آشکارا ثابت می‌کند که سریانی زبان انحصاری نیایشی و تعلیم در کلیسای پارس نبود. درواقع، بخشی از موفقیت فوق‌العادهٔ کلیسای شرق از نبوغ آن برای وفق دادن پرستش مسیحی با زبانهای محلی مشتق شده است. این استعدادِ به طور مؤثر بومی کردن را می‌توان در هر دو مراسم عبادی آشوریها و کلدانیها در روز عیدِ اپیفانی (تجلی مسیح) مشاهده نمود، که در آن قسمتهایی از یک نیایش مفقود شدهٔ پارسی حفظ و تا همین امروز تکرار می‌شود.

اهمیت کلیسای پارس به این دلیل کاهش یافت که جریان اصلی تاریخ کلیسا تا به امروز عمدتاً بر کلیسای اروپا تمرکز داشته. این مسئله را می‌توان تا زمان یوسبیوس اهل قیصریه (وفات حدود ۳۳۹ میلادی) دنبال نمود، که اولین تاریخ کلیسایی را نوشت و به «پدر تاریخ کلیسا» شهرت داشت. سباستین بروک اعلام می‌دارد که «یوسبیوس تاریخ کلیسا را به طرف شرق امپراتوری روم در سکوتی کامل نادیده گرفته» و در نتیجه «میراثی که یوسبیوس از مدل تاریخچهٔ کلیسا بر جای نهاد نفوذی موذیانه بر جانشینان وی داشته

است، چه در عهد قدیم و چه در حال حاضر، و موجب شده تا به طرز افراط‌گرایانه‌ای دیدگاه اروپای مرکزی در تاریخ کلیسا ظهور کند، که امروزه نیز عموماً رایج می‌باشد. اهمیت تعداد تخمینی مسیحیت سریانی غربی (امپراتوریهای روم و پارس) و سریانی شرقی (پارسی) قبل و در طول دوران اولیه اسلام را در نظر بگیریم. جان تیلور نویسندهٔ تاریخ کلیسا اشاره می‌کند که «برای اولین بار از قرن هفتم به بعد که تعداد زیادی کلیساهای نسطوری و سریانی در قسمتهای مختلف آسیا زندگی می‌کردند اکثریت مسیحیان در جهان امروز دیگر از تبار اروپایی نیستند. ادعایی مهم در این‌جا وجود دارد که تعداد مسیحیان سریانی و نوایمانان آنها از مسیحیان اروپایی به مراتب بیشتر می‌باشد. عدم توجه تاریخی به مسیحیان سریانی چنانچه تخمین پاول گریگوری درست باشد جای تعجب دارد: «قبل از قرن ششم آنها کثیرترین گروه مسیحی بودند، بیشتر از یونانیها، لاتینها و قبطیها. و به قدری حیطه بشارتی پهناور و کلیسای شرق از نظر بومی متفاوت بود که این امکان وجود داشت که، حتی تحت شرایط خاص تاریخی، یک غیرسریانی یا غیرایرانی رهبری کلیسا را به عهده بگیرد. این موضوع یک بار در سال ۱۲۸۱ میلادی اتفاق افتاد، هنگامی که ماریحب‌الله سوم، یک ترک ـ مغول از حوزهٔ کلیسایی چین به مقام والای کاتولیکوس ـ پاتریارک انتخاب شد.

وقتی می‌گوییم «پارس» منظور ما سرزمینی است کاملاً متفاوت از ایران امروزی. در صحبت کلی باید بگوییم، پارس در زمان ساسانیان به سرزمینی اطلاق می‌شد که در دو طرف شرقی و غربی رود دجله قرار داشت. و عراق امروزی، قسمتی از افغانستان و همین طور آذربایجان روسیه[1] (قبل از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی) را شامل می‌شد. برحسب مدارک موجود از دوران ساسانیان، پارسها مابین دو نوع سرزمین در امپراتوری خود تمایز قایل می‌شدند: ایران، و غیر ایران (Aniran). عراق باوجودی که در غرب ایران امروزی قرار دارد درواقع بخشی از ایران محسوب می‌شد. برحسب ویلهلم ایلر، «عراق» درواقع نامی پارسی است و به معنی «سرزمین کم ارتفاع» می‌باشد (این ریشه شناسی چندان مطمئن نیست). همان‌گونه که ایلر توجه کرده «سرزمین کم ارتفاع عراق برای ساسانیان قلب قلمرو آنها بوده». این نشان‌دهندهٔ آن است که عراق نه فقط قسمتی از امپراتوری پارس بلکه قلب این امپراتوری بوده است. بنابراین رود فرات مرز غربی واقعی

۱- قبل از امپراتوری ساسانیان، امپراتوری پارت (پارتها اقوام شمال شرقی ایران بودند) از دریای خزر تا خلیج فارس و از افغانستان تا دجله ادامه داشت. در طی دوران پارتها (از ۱۴۱ قبل از میلاد تا ۲۲۴ بعد از میلاد)، رومیها به عنوان دشمنان اصلی شرقیها جانشین یونانیها شدند. درحالی که در امپراتوری روم مسیحیان تحت تعقیب و آزار بودند. پارتها در امپراتوری خود تقریباً از هرگونه تعقیبی آزاد بودند.

امپراتوری پارس بوده. در این جا ادغامی گسترده در محدودهٔ سریانی زبان ـ زبانی که پایهٔ آن در بین النهرین شمالی، سرزمینی که مابین دجله و فرات گسترش داشت نهاده شد ـ و سرزمینهای اطراف به وجود آمد. بین النهرین شمالی شامل نواحی سریانی زبان آدیابن و اُسروئن بود. این سرزمین قسمت وسیعی از عراق امروزی را شامل می شد.

باردایسان (وفات ۲۲۲ میلادی) به موجودیت مسیحیان در استانهای پارس، مدیا، کاشان و پارتیا اشاره دارد. شاپور در جنگهای خود بر ضد رومیان (تسخیر انطاکیه در ۲۵۶ و ۲۶۰ میلادی) تعداد زیادی از گروههای مسیحی یونانی زبان را به عنوان اسرای جنگی از انطاکیه و سایر شهرها بیرون راند و این «غنایم جنگی» را در سرزمینهای پارس، پارت، شوش و بابل سکونت داد. بر طبق کتاب **تواریخ حوزای**، این موضوع موجب گردید که در آن جا، در ریواَردشیر در (پارس) دو کلیسای یونانی و سریانی به وجود آید و علیرغم مرزهای قومی، باعث برکت و خوش شانسی مسیحیت در پارس شد.

واژهٔ «کلیسای پارس» به طور اصولی واژه ای کلیسایی است که مشخص کنندهٔ کلیسای سریانی شرقی می باشد، که باوجود دورانهایی از تعقیب و آزار، در امپراتوری پارس تحت حکومت ساسانیان شکوفا گردید. «مسیحیت پارسی» یک واژهٔ توصیفی جغرافیایی یا منطقه ای است که بر یعقوبیان سریانی غربی که نهایتاً در پادشاهی ساسانیان پناه جستند نیز به همین شکل سایه می افکند. واژهٔ «پارسی» به خودی خود برای تفکیک کردن ایرانیان بومی مسیحی که اکثراً از مذهب زرتشت به مسیحیت گرویده بودند مورد استفاده قرار می گرفت. درواقع، درحالی که آیین نیایش و تعالیم مذهبی عمدتاً به زبان سریانی باقی ماند، برای بسیاری نواحی زبان کمکی بومی مسیحیت زبان پارسی بود. بروک می گوید که «در زمان ساسانیان پارسی به تدریج وسیلهٔ بیان مهمی برای مسیحیان شد» و زمانی «ادبیات گسترده ای از مسیحیت در این زبان وجود داشت». بنابراین مسیحیت سریانی شرقی چندزبانه بود و «در امپراتوری ساسانی مسیحیان در کلیسا مجبور بودند زبانهای کاملاً متفاوتی را به کار گیرند».

آفراهات «حکیم پارسی» اولین شاهد عمدهٔ مسیحیت در درون امپراتوری پارس است. همچنین نقل قول شده که اپرم «شاهدی برجسته برای سنت کلیسای ابتدایی در پارس است». درحالی که روند تکاملی که کلیسای پارس را به عنوان یک کلیسای مستقل از روم به خود باز آورد به دوران بعد از آفراهات و اپرم تعلق دارد، میراث آنها تأثیری شکل دهنده و ساکن بر مسیحیت پارسی نهاد.

روم و پارس، دو قدرت برتر در دنیای مسیحیت اولیه، به طور دائم با یکدیگر در

جنگ بودند. این درگیری سیاسی در دامن زدن بر این درگیری مذهبی نیز نقش داشت. مسیحیت هنگامی که در قرن چهارم مذهب رسمی امپراتوری روم شد، جنبهٔ سیاسی یافت و رقابت قدرتهای برتر آشکارا رنگ و بوی مذهبی به خود گرفت. اینک، برای مسیحیان غیر رومی، پاندول مابین تعقیب و آزار، و حمایت بر مذهب رسمی و هم‌چنین مسایل دولتی در حرکت بود. مذهب باستانی پارس که به عنوان مذهب زرتشت شناخته شده بود با مسیحیت رقابت می کرد. این یکتاپرستی پارسی بر پایهٔ دوگانگی اخلاقی بنا گردیده و به طور سنتی به شعار «پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک» به عنوان ایده‌آل مقدس وابسته بود. اما مذهب زرتشت در واقعیت سیاسی، به عنوان مذهب رسمی پارس، در رفتار با مسیحیان کاملاً برخلاف این ایده‌آل مقدس خود عمل می کرد.

مذهب زرتشت تحت حمایت شاپور اول (۲۴۱-۲۷۲ میلادی) به اوج قدرت رسید. مسیحیت پارسی که مذهب مجوسیان نیز با آن مخلوط گردید به هدف عمدهٔ ناشکیبایی تبدیل گردید. کارتیر کاهن بزرگ، مانی پیامبر پارسی را شکنجه و سپس اعدام نمود. منزلت اجتماعی یا مقام اشرافیت تا حدودی از آزار و تعقیب گستردهٔ مسیحیان توسط خادمین متعصب مجوس حمایت می نمود. حتی کاندیرا، اشراف‌زادهٔ رومی که همدم مسیحی بهرام شاه دوم (۲۷۶-۲۹۳ میلادی) بود نیز از این تعقیب و آزار مصون نماند. احتمالاً این کارتیر کاهن بود که اولین تعقیب و آزار مسیحیان در پارس را به راه انداخت. و این تعقیب و آزار طی بقیه دوران حکومت شاپور دوم و در زمان جانشینان وی، اردشیر دوم (۳۸۳-۳۷۹) و بهرام چهارم (۳۹۹-۳۸۸)، نیز ادامه یافت. در حکومت یزدگرد اول (۴۲۱-۳۹۹) و تا سال ۴۴۰ میلادی مسیحیان را تحمل می نمودند. منابع مسیحی درواقع یزدگرد را ستوده‌اند.

کشف حداقل شصت قبر مسیحی در جزیرهٔ خارک در خلیج فارس نشان می‌دهد که تا سال ۲۵۰ میلادی مؤید حضور قوی مسیحیان در ایران باستان می باشد. این شصت قبر را در خارک ـ جزیره‌ای که نزدیک بوشهر و در مقابل بحرین قرار دارد - در صخره‌ای مرجانی حفر کرده بودند. آثاری از دست نوشته های سریانی هنوز هم در ستونهای عمودی در این قبور مسیحی به‌چشم می‌خورد استوارت کولو در فرضیه ای می نویسد که مسیحیان این جزیره را به این دلیل که نسبت به اغتشاشات کاهنان متعصب زرتشتی کمتر آسیب‌پذیر است انتخاب کرده بودند. این شصت قبر می‌توانند درواقع حاوی اجساد شهدایی باشند که درنتیجهٔ تعقیب و آزار کارتیر کاهن، که بُعدی جدید به مذهب زرتشت داد و آن را به مذهبی تبدیل کرد که هیچ رقیبی را در ایران تحمل نمی‌نمود، کشته شدند.

در زمان حکومت شاپور دوم (۳۷۹-۳۱۰ میلادی)، کنستانتین (وفات ۳۳۷) به مسیحیت گرایش یافت. مسیحیت مذهب رسمی امپراتوری روم شد (در سال ۳۲۵ میلادی اسقف یعقوب نمایندهٔ شهر نصیبین، موطن اپرم، در شورای نیقیه بود). متأسفانه پس از تبدیل امپراتوری روم به کشوری مسیحی، مسیحیان پارس به پیشقراولان سیاسی روم تبدیل گردیدند. این امر آنها را حتی در موقعیت متزلزل تری قرار داد. مسیحیان پارس که از همان زمان به عنوان اقلیت مذهبی در موقعیت آسیب پذیری قرار داشتند اینک متحدین دشمن شناخته می شدند، و این بدون توجیه هم نبود. سه سال پس از درگذشت کنستانتین در سال ۳۳۷ تعقیب و آزار برعلیه مسیحیان در پارس شروع شد.

یوسبیوس در کتاب «**زندگینامهٔ کنستانتین**» به عنوان اولین تاریخ نگار کلیسا اظهار می دارد که «کلیساهای بسیاری در پارس وجود داشتند و افراد بی شماری به گلهٔ مسیح پیوسته بودند».

ایمان آوردن کنستانتین به مسیحیت و مسیحی شدن امپراتوری روم پرده ای از سوءظن بر حدوداً ۳۵۰۰۰ مسیحیان پارس افکند، که قربانی تعقیب و آزار بزرگی که در سال ۳۳۹ شروع و با مرگ شاپور دوم یعنی چهل سال بعد خاتمه یافت شدند. (تعقیب گستردهٔ مسیحیان عمدتاً در زمان جنگها شروع می شد زیرا مسیحیان را مشکوک به یاری رسانیدن به دشمن می دانستند).

این وضعیت به دلیل افراط در ابراز علاقه به رومیها توسط بعضی از مسیحیان پارس، وخیم تر شد. آفراهات شاهدی در این مورد است. حکیم پارسی چنین می نویسد «قوم خدا برکت یافته اند، و موفقیت در انتظار مردی است که وسیلهٔ این برکت گردیده (منظور کنستانتین است)، اما فاجعه لشگری را که توسط تلاشهای مردی شریر و مغرور که با پوچی پف کرده (شاپور)، جمع آوری شده تهدید می کند. امپراتوری [روم] پیروز نخواهد بود، زیرا قهرمانی که نامش عیسی است با قدرت خود می آید و لشگریان او از لشگر امپراتوری حمایت خواهند کرد».

گسترش کلیسا در درون مسیحیت پارس نیز مستند می باشد. جایگاه ارتدوکسی آن در وابستگی اش به اعلامیهٔ نیقیه مطمئن به نظر می رسید. درواقع شخصی به نام «یوحنای پارسی» در سال ۳۲۵ میلادی نمایندهٔ پارس در شورای نیقیه بوده (یوسبیوس در کتاب «زندگینامهٔ کنستانتین» اشاره می کند که «حتی یک اسقف پارسی در شورا شرکت داشت»). در سال ۳۴۵ میلادی در شورای سلوکیه اسقف پاپا بارآگای تلاش کرد تا تمام کلیساهای قلمرو پارسیان را تحت حاکمیت خود درآورد. اما اسقفان پارس این طرح او را ناچیز شمردند و مخصوصاً از سوی مدافعین شهر شوش مقاومت شدیدی ابراز شد.

بعدها در شورای مار اسحاق (۴۱۰)، کلیسای پارس به طور رسمی در سلوکیه ـ تیسفون پایتخت حکومت پارس برپا گردید. این دو شهر دوقلو در دو طرف رودخانهٔ فرات قرار داشتند. این شورا با نیایشی برای پادشاه یزدگرد اول شروع شد، که اجازه برگزاری داده و حتی به مسیحیان و سایر اقلیتها ابراز لطف نموده بود. این شورا به طور رسمی اعلامیه نیقیه را پذیرفت. در اسناد رسمی این شورا از شش ناحیه «کلاسیک» در درون نواحی غرب امپراتوری ساسانیان نام برده شده. ژئو ویندنگرن لیستی از پانزده استان مسیحی شده در ایران ساسانیان و آسیای مرکزی تهیه کرده که مَن این لیست را به حداقل هیجده استان بسط داده‌ام، منهای نواحی «ایران بیرونی» (آسیای مرکزی). بعضی از این استانها حوزه های کلیسایی بوده و بقیه دوایر اسقفی هستند. جدول ذیل حاوی بیست و پنج استان از امپراتوری ساسانیان است که در کتیبهٔ شاپور اول در کعبهٔ زرتشت از آنها نام برده شده. استانهای مسیحی شده با حروف درشت نشان داده شده‌اند.

استانهای مسیحی شده در پارس ساسانیان:

مربع جنوبی

(جنوب غربی) ۱ـ **پارس**

۲ـ **پارت**

۳ـ **خوزستان**

مربع غربی

۴ـ **میشان**

۵ ـ **آشورستان**

۶ـ **نودارد شیرگان**

۷ ـ **عربایستان** (عربستان)

مربع شمالی

(شمال) ۸ ـ **آدورباد گان** (آذربایجان)

(شمال غربی) ۹ـ ارمنستان

۱۰ـ فیروزان

۱۱ـ سیگان

۱۲ـ آران

۱۳ـ بالاسگان

پریشکوارگار

۱۴ـ **ماه**

۱۵ـ **گرگان**

مربع شرقی	
(شرق)	**۱۶ـ مرو**
	۱۷ـ هرات
	اَبَرشهر
	۱۸ـ کوشانشهر
جنوب شرقی	**۱۹ـ کرمان**
	۲۰ـ سجستان (سیستان)
	۲۱ـ ترکستان
	۲۲ـ مکران
	۲۳ـ پاردان
	۲۴ـ هند
	۲۵ـ مازون
ایران بیرونی	
(آسیای مرکزی)	۲۶ـ سمرقند
	۲۷ـ بخارا
	۲۸ـ سُغدیان

استانهای مسیحی شدهٔ پارس در زمان ساسانیان:

مدرک: شش استان کلیسایی اولیه در کلیسای شرق در شورای ماراسحاق (۴۱۰ میلادی) رسماً به عنوان دوایر اسقفی پذیرفته شدند. این استانها معرف تمام بخشهای مسیحی نشین درون مرزهای امپراتوری ساسانیان در آن زمان نیستند. در قانون ۲۱، اسقفان اجتماع کرده اظهار امیدواری نمودند که «اسقفان نواحی دور دست از پارس از جزایر **بیت رزیقایه** و بیت مدایه درواقع حتی از نواحی اَبَرشهر» تصمیمات اتخاذ شده توسط شورا را پذیرا شوند. تمام این نواحی را به اختصار در بازبینی جغرافیایی ـ کلیسایی که در پی می‌آید بررسی خواهیم نمود.

مربع جنوبی

(جنوب غربی)

اجتماعات ایران سریانی زبان و یونانی زبان در نواحی غربی مربع جنوبی واقع شده بود.

۱ـ پارس: استانی است که در آن یوحنای اهل دیلم صومعه ای برای راهبان پارسی زبان در قرن هشتم تأسیس نمود. پارس در شورای ۴۱۰ به عنوان حوزهٔ اسقفی ذکر گردیده

است. در استان جنوب غربی پارس (فارسی صحیح، فارس) شهر استخر، پایتخت تابستانی ساسانیان در سال ۴۲۴ به یک دایرهٔ اسقفی تبدیل شده بود. شهر استخر، به عنوان مرکز روحانیت زرتشتی، آتش سلسلهٔ پادشاهی (**آناهید ـ اردشیر**) در آن نگهداری می شد، به «قلب ایدئولوژیکی امپراتوری» ملقب بود. مابین سالهای ۴۱۵ و ۴۲۰ میلادی فارس به یک حوزهٔ کلیسایی تبدیل گردید. اما در شورای مار بابای در سال ۴۹۷ شهر عمدهٔ آن شهر ریوـاردشیر (ریشهر) بود، که از آن‌جا میسیون نسطوریها به هندوستان هدایت می شد. جزیرهٔ قیس در ایالت فارس از سال ۵۴۴ میلادی یک دایرهٔ اسقفی شاخص گردید.

۲ـ پارت: اسپاندانا (سپاهان، اسپهان ، اصفهان) در استان جنوب غربی واقع گردیده و در شورای مار دادیشو (۵۲۴) به آن اشاره شده است.

۳- خوزستان: (در شورای ۴۱۰ به عنوان حوزهٔ کلیسایی معرفی شده). در مربع جنوب غربی ایران در زمان ساسانیان، استان خوزستان (به سریانی: بیت هوزایه) به سوسیانا (پارتیان، ایلام، شوش) مشهور بود. شهر عمدهٔ آن، بیت لاپا (بعدها جندی شاپور) حوزهٔ اسقفی قبل از ساسانیان بود.

پایتخت باستانی شوش در سال ۴۱۰ به یک حوزهٔ اسقفی تبدیل گردید، همین طور کارکادلادان (اران شهرـ شاپور) و رامهرمز که شهری عمده در شرق استان بود. یک دایرهٔ اسقفی نیز در شِهر هرمزد اردشیر (اهواز) مرکز بعدی استان خوزستان، تأسیس شد.

مربع غربی

۴ـ میشان: (در شورای ۴۱۰ به عنوان حوزهٔ کلیسایی حضور داشته) در بابل تحتانی، نواحی اطراف بصره در عراق امروزی. این استان غربی چهار دایرهٔ اسقفی داشت که شهر فرات میشان شهر عمدهٔ آن بود.

۵ـ آشورستان: (در شورای ۴۱۰ به عنوان حوزهٔ کلیسایی حضور داشته) در بابل قدیم و عراق امروزی، استان غربی آشورستان (به سریانی: بیت اَرمایه) آشور خوانده می شد، گرچه آشور تاریخی درواقع در قسمت شمال واقع بوده. در دوران ساسانیان ایرانیها آشورستان را به عنوان «قلب ایران» می شناختند. کاتولیکوس کلیسای شرق اسقف سلوکیه ـ تیسفون بود، شهر حکومتی و مقر زمستانی سلاطین ساسانی. اسقف ناحیهٔ کشکار به عنوان قائم مقام عمل می کرد.

۶ـ نوداردشیرگان: (در شورای ۴۱۰ به عنوان حوزهٔ کلیسایی حضور داشته) استان

غربی نوداردشیرگان (به سریانی بیت گرمایه) در شمال آشورستان مابین دجله و رودخانه های کوچک بور و کوهستانهای آذربایجان قرار داشت و شهر عمدهٔ آن کرکوک بود. این حوزهٔ کلیسایی حوزهٔ اسقفی پیروزشاپور و احتمالاً حوزهٔ اسقفی شهرآزور را شامل می شد. گارامیگ جزئی از استان آدیابن بوده اما احتمالاً مابین ۳۴۳ و ۴۱۰ میلادی به عنوان استان ویژه سازماندهی شده بود.

آدیابن: (در شورای ۴۱۰ به عنوان حوزهٔ کلیسایی حضور داشته) در شمال عراق امروزی ایالت ساسانی آدیابن (به سریانی: هدیاب) در شرق رودخانهٔ دجله، مابین رودهای زاب بزرگ و کوچک قرار داشت. یک جامعهٔ مسیحی که از اواخر دورهٔ پارتیان سازمان یافته بود. شهر عمدهٔ ایالت آدیابن شهر آربلا (اربیل) بود.

هالوان، حوزهٔ کلیسایی (به سریانی بیت مدایه) توسط کاتولیکوس عیشویاب دوم مابین سالهای ۶۴۳-۶۲۸ تأسیس گردید. و شامل ناحیهٔ مدیای جنوبی، یا آلبانی امروزی بود.

۷ـ عربایستان (عربستان): (در شورای ۴۱۰ به عنوان حوزهٔ کلیسایی حضور داشته) در شمال سرزمین بین النهرین، استان غربی ساسانیان عربایستان (به سریانی بیت عربایه)، واقع بود که شهر موطن اپرم، نصیبین شهر عمدهٔ آن نیز به شمارمی آمد. در نزدیکی آن، در کوهستان ایزلا «صومعه بزرگ» واقع شده بود که صومعهٔ رهبری کننده در مسحیت پارسی بود.

مربع شمالی:

(شمال)

۸ـ آدوربادگان (آذربایجان): استانی شمالی که حداقل یک اسقف داشت.

(شمال غربی)

۹ـ آرمین : به هیچ دایرهٔ اسقفی وابسته نبود.

۱۰ـ فیروزان: به هیچ دایرهٔ اسقفی وابسته نبود.

۱۱ـ سیگان: به هیچ دایرهٔ اسقفی وابسته نبود.

۱۲ـ آران: به هیچ دایرهٔ اسقفی وابسته نبود.

۱۳ـ بالاسگان: به هیچ دایرهٔ اسقفی وابسته نبود.

پریشکوارگار: در ناحیهٔ خزری دیلم، در ایالت شمالی پریشکوارگار (طبرستان)، یوحنای اهل دیلم چندین صومعه تأسیس نمود. وی بعدها به اَرژَن در فارس سفر کرد، و در آن جا نیز دو صومعه بنا نمود، یکی برای راهبان سریانی زبان و دیگری برای رهبانان

فارسی زبان. در (**کتاب قوانین کشورها**)، فیلیپوس شاگرد دست پروردهٔ باردایسان حضور مسیحیان را در نزدیکی گیلان و نیز در کوشان تأیید کرده است: «خواهران ما در میان گیلانیها و کوشانیها، با بیگانگان زناشویی نمی‌کنند و آنهایی که در پارس زندگی می‌کنند نیز با دختران پارسی ازدواج نمی‌نمایند. گیلانیها که به عنوان جنگجویان شجاع تحسین می‌شدند، مردمان بومی ساکن گیلان بودند و همراه با اهالی دیلمان در نواحی کوهستانی کناره‌های جنوبی دریای خزر زندگی می‌کردند.

۱۴ـ ماه: استان شمالی (مدیای مرکزی) ماه در شهر رایی (به سریانی: **بیت رزقایه**، که در شورای مار اسحاق (۴۱۰)، به آن اشاره شده) دارای دایرهٔ اسقفی می‌باشد.

۱۵ـ گرگان: بر طبق نامه ارسال شده توسط تیموتئوس (وفات ۸۲۳) مسیحیت در گرگان (هیرکانیای باستانی) برقرار شده بود.

مربع شرقی:

(شرق)

اما دربارهٔ شورای ۴۲۴ میلادی، آشکار بود که کلیسای شرق به طور عمقی در پارس میانی و شرقی «به درون نواحی که عمدتاً زرتشتی بودند گسترش یافته بود».

۱۶ـ مرو: مرو مابین سالهای ۴۱۵ و ۴۲۰ تبدیل به حوزهٔ کلیسایی شد. در شورای ۵۵۴ مارگیانا، استان شرقی مرو، در شمال خراسان امروزی به عنوان حوزهٔ فرعی اسقفی عنوان شده، درحالی‌که به نظر می‌رسد که حتی از ایام قدیم، از سال ۳۳۴ میلادی نیز در آن‌جا اسقف مسیحی وجود داشته است. مبشرین مسیحی از آن‌جا به تخارستان و ماوراءالنهر رفته‌اند.

۱۷ـ هرات (افغانستان امروزی): در شورای ۵۸۵ استان شرقی هرات به عنوان یک دایرهٔ فرعی اسقف اعظمی ذکر شده (در سال ۴۲۴ اسقفی شده بود).

اَبَرشهر: که در شورای مار اسحاق نیز ذکر شده قسمتی از خراسان امروزی است. و شهر **نوشاپور** (نیشابور) مرکز آن بوده.

۱۸ـ کوشانشهر: استان شرقی کوشان (تخارستان، ناحیه‌ای تاریخی در مسیر علیای آمو دریا) در قرن سوم و حتی شاید در قرن دوم مسیحی شده بود. یک دایرهٔ اسقفی در شهر پانیات ـ اردشیر، در این استان، به سال ۵۷۶ تأسیس شد.

(جنوب شرقی)

۱۹ـ کرمان: در نامه‌ای به شمعون اسقف اعظم ریواردشیر در پارس (فارس)، کاتولیکوس نسطوری عیشویاب سوم (۶۴۸-۶۵۹ میلادی) شکایت می‌کند که بسیاری از مسیحیان در فارس و کرمان، با وجود عدم تعقیب و آزار توسط اعراب به اسلام گرویده‌اند تا از پرداخت مالیاتها در امان باشند.

۲۰ـ سجستان (سیستان): استان جنوب شرقی، سجستان، در شورای مار دادیشو (سال ۴۲۴) با دو اسقف حضور داشت.

۲۱ـ ترکستان: به هیچ دایرهٔ اسقفی وابسته نبود.

۲۲ـ مکران: به هیچ دایرهٔ اسقفی وابسته نبود.

۲۳ـ پاردان: به هیچ دایرهٔ اسقفی وابسته بنود.

۲۴ـ هندوستان: در قرن ششم تجار ایرانی بر بنادر هندوستان در ساحل غرب «هند درونی» سلطه یافتند. مسیحیان آنجا تحت اقتدار دایرهٔ اسقف اعظمی فارس بودند. یک راهب جهانگرد مصری به نام کوسماس ایندیکوپلوست در طی نیمهٔ اول قرن ششم متوجه شده بود که «در سرزمینی که ماله (مالابار) نامیده می‌شود، جایی که فلفل می‌روید، یک اسقف دستگذاری شده در پارس وجود دارد». (کوسماس هم‌چنین دریافت که مسیحیان «پارس» در جزایر سیلان و سوکوترا سکنی گزیده‌اند). مقام اسقفی هندوستان در سالهای مابین ۷۱۴ تا ۷۲۸ به اسقف اعظم ارتقاء یافت.

۲۵ـ مازون: استان جنوب شرقی مازون شامل سرزمینی است که به آن «جزایر» گفته می‌شود (در سریانی: بیت قطرایه)، مثلاً شرق عربستان و بحرین که صومعه داشت. مازون نیز در سال ۶۷۶ به دایرهٔ اسقف اعظمی تبدیل شد.

ایران بیرونی (آسیای مرکزی)

۲۶- سمرقند: سمرقند یک استان نسطوری بوده.

۲۷ـ باختر: به هیچ دایرهٔ اسقفی وابسته نبوده.

۲۸ـ سغدیان: مسیحیت سغدی معرف اوج تلاشهای بشارتی در درون امپراتوری ساسانیان بوده. ریچارد فرای می‌گوید «در شرق نیز مبشرین مسیحی در میان هفتالیتها و سغدیان نوایمانانی یافتند، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که تأثیر فزایندهٔ مسیحیان در اواخر امپراتوری ساسانیان در همه جا مشاهده می‌شود.

جمعاً حدود هیجده استان ساسانی مشخص شده که در آنها بشارت داده می‌شده.

هیئت بشارتی نسطوری به ورای مرزهای ساسانیان نیز راه یافته بودند، و از طریق آسیای مرکزی به طرف شرق رفته و نهایتاً به انتهای دنیای شناخته شدهٔ آن زمان یعنی چین رسیدند. این استانها شصت و هشت درصد استانهای امپراتوری پارس را تشکیل می‌داده اند.

با سقوط سلسلهٔ ساسانی، قبل از هجوم اعراب در اواسط قرن هفتم، ده مقر اسقف اعظمی و نود و شش مقر اسقفی وجود داشت. بروک می‌گوید «در جایی که عراق امروزی قرار دارد، گرایش از بت‌پرستی به مسیحیت تا اوایل ظهور اسلام ادامه یافت...» با ظهور اسلام، کلیسای پارس از نظر تعداد ایمانداران سیر نزولی پیمود، اما مسلماً نه از نظر هوشمندی و تعقیب تلاشهای بشارتی. حدس زده می‌شود که اکثریت سکنهٔ ایران مابین سالهای ۸۵۰ تا ۹۵۰ میلادی به اسلام گرویده باشند. ماری سلیمان، مورخ نسطوری گزارش می‌کند که «بسیاری» از نسطوریها در ایران در اواخر قرن دهم به دلیل تعقیب و آزار و وجود فساد در طبقهٔ روحانیت به اسلام گرویدند. به هر حال در نواحی کوهستانی شمال حدود دو قرن دیگر طول کشید تا اسلام توانست به دیلم و گیلان نفوذ کند. اسلام آوردن پارسها با برقراری سلسلهٔ پادشاهی سلجوقی کامل گردید.

مباحثات نسطوریها و استقلال کلیسای پارس:

در قرن پنجم، بعد از نارسای (وفات ۴۷۱) کلیسای پارس، «نسطوری» شد و دیدگاه «دو ـ ذات» (دیوفیزیت) را در مسیح شناسی پذیرفت. نسطوریوس که در سال ۴۲۸ پاتریارک بیزانس شده بود تعلیم می‌داد که مسیح یک شخص بود اما دو طبیعت شاخص الهی و انسانی داشت. این دوطبیعت یا ذات جدا از هم باقی ماندند، چنان که اگر بخواهیم به درستی سخن بگوییم، باید گفت مریم «مادر خدا» *(theotokos)* نبود. نسطوریوس الوهیت عیسای بشر را رد می‌کرد. این برای نسطوریوس و پیروانش فوق‌العاده شوم بود. سیریل اهل اسکندریه که در اعتقاد انعطاف ناپذیرش مبنی بر این که دو ذات در مسیح به هنگام تولد متحد شده بودند با شدت با نسطوریوس مخالفت می‌ورزید. نسطوریوس در شورای افسس (۴۳۱ میلادی) تکفیر گردید. تحت قواعد بیزانس نسطوریها مجبور به فرار از ادسا شدند. آنها در نصیبین پناهگاهی تحت حکومت پارسیها یافتند. این برکتی تغییر شکل داده شده بود، زیرا کلیسای نسطوری با وجود تعقیب و آزار ادواری در پارس شکوفا شد و همیشه مسیری ثابت مابین تحت‌الحمایه قرار داشتن و تعقیب و آزار را پیمود.

نارسای اهمیت و ارزش زیادی برای نسطوریوس قایل بود، او را تحکیم بخشنده نسطوریانیسم می‌خوانند و عموماً به «چنگ روح القدس» معروف است. بی‌گناهی نسطوریوس توسط نارسای در موعظه ای دربارهٔ «سه معلم مذهبی»: دئودور، تئودور اهل موپسوستیا و نسطوریوس، مورد دفاع قرار گرفته است. «اما مسیحیان پارس هرگز با توافق عمومی به خودشان لقب «نسطوری» ندادند. این لقب تحقیر کننده‌ای بود که توسط منوفیزیتها برای تمامی مسیحیان دیوفیزیت در نظر گرفته شده بود. مسیحیان پارس بیشتر تئودوران (پیروان تئودور اهل موپسوستیا) بودند و به نسطوریوس به عنوان یک ارتدکس نگاه می‌کردند که با بی‌عدالتی با او رفتار شده بود.

به طور کلی مسیحیان پارس از اشاره به نسطوریوس با اسم خودداری می‌نمودند. این به دلیل احتراز از یادآوری آن اشتباهاتی بود که به طور سنتی به او نسبت داده می‌شد. باوجود این تأثیر نسطوریوس غیرقابل انکار بود. ترجمهٔ سریانی کتاب نسطوریوس به نام هراکلید*Herakleides* (بر بابای کبیر (وفات ۶۲۸) تأثیری قوی نهاد. به هر حال، نسطوریوس به هیچ عنوان الهیدان عمدهٔ کلیسای شرق نبود. این امتیاز متعلق به بابای است. گیورگیس شدیات می نویسد «مسیح شناسی بابای برای پارسها درواقع مسیح شناسی کلیسای آنها بود». رسالهٔ عمدهٔ بابای در مسیح شناسی «**درباب اتحاد**» نام دارد که دربارهٔ دو ذات در مسیح می باشد. در مطالعات امروزی هنوز هم واژهٔ «نسطوری» یک واژهٔ راحت‌طلبی و نه ناچیز شماری است. در سال ۱۶۰۹ میلادی به طور مثال مار عبدیشو «اعلامیهٔ ارتدکس نسطوری» را تنظیم کرد. او این کار را در «شهر متبارک کلات در کلیسای نسطوری متبارک» انجام داد. قرنها قبل در قرن هشتم، رساله ای با عنوان «**چرا ما شرقیها خودمان را از غربیها جدا کرده‌ایم، و چرا ما را نسطوری می نامند**» تنظیم کرده بود. در این متن نویسنده در اشاره به جامعهٔ مؤمنین خود از «ما نسطوریها» یاد می‌کند.

پادشاهان گاهی توجهی فعال و قطعی به سرپرستی از مسیحیان پارس داشتند. پادشاهان ساسانی به شوراهای مختلف توجه می‌نمودند. در سال ۵۵۲ پسر قباد به نام خسرو اول (۵۳۱-۵۷۹) کاندیدای مورد نظر خود را با عنوان کاتولیکوس برای تأیید به شورای سال ۵۵۴ تحمیل نمود. در شورای مار حزقیال (۵۷۶) خسرو خواستار آن شد که در طی مراسم نیایش، در نیایش دستجمعی نام او ذکر شود. در سال ۶۰۹ میلادی خسرو دوم (حکومت ۵۹۱-۶۲۸) از این که کاندیدای او انتخاب نشده بود بسیار عصبانی شد و هرگونه انتخابات بعدی را ممنوع کرد، که مآلاً جامعهٔ مسیحیان را به طور موقت بدون سرپرست گذارد تا این که مرگ پادشاه این تحریم را ملغی نمود. در اواخر قرن ششم، جامعه مسیحیت مرو و هرات حائز اهمیت گردیدند. در سال ۶۵۱ اسقف مرو آرامگاهی

برای یزدگرد سوم که به جانش سوءقصد شده بود اهدا نمود. اما رابطه مابین کلیسا و دولت همیشه پر تنش و پرمخاطره بود. مسیحیان پارس که از جنگ خسته شده و بیش از حد مالیات پرداخته بودند با برگهای نخل از فاتحین عرب در تیسفون استقبال نمودند.

شوراهای پارس: کلیسای پارس سری شوراهای خود را برگزاری می‌نمود، و مدارک دربارهٔ آنها در نوشته‌ای به نام «شورای مشرق زمین» به‌دست ما رسیده که سندی است از تاریخچهٔ مسیحیت در ایران ساسانی. این کتاب تاریخ را کاتولیکوس تیموتی در اواخر سلوکیه ـ تیسفون پارس شخصی به نام پاپا بود که در قرن چهارم زندگی می‌کرده. پاپا مخالفی به نام مایلز داشت که اسقف شوش بود و هنگامی که پاپا تلاش کرد قانون مطلق کلیسای اسقفی را بر او و همکارانش حاکم سازد از مسند اسقفی رانده شد. تلاش پاپا برای تحکیم بخشیدن و تبدیل کلیساهای پارس به کلیسای متحد فارس به شکست انجامید.

کلیسای فارس رسماً خودش را در اولین شورای خود در سال ۴۱۰ میلادی تأسیس نمود (تا سال ۴۰۹ میلادی نیایش مسیحی در ملاء عام ممنوع بود). در عمل تا اوایل قرن پنجم کلیسای فارس ـ به دلیل خودمختاری باستانی خود ـ هیچ‌گونه وابستگی به دوایر کلیسایی غرب، حتی به انطاکیه، نداشت. (به هر حال یک تئوری بر ضد این وجود داشت که بعضی از نویسندگان سریانی شرقی متعلق به قرون وسطی آن را ارائه می‌کردند و در آن ادعا می‌شد که مقر سلوکیه ـ تیسفون زمانی تحت اقتدار دایرهٔ پاتریارکی انطاکیه بوده). ساختار پاتریارکی کلیسا در بیزانتین غربی در قرون چهارم و پنجم متبلور شده بود. و تأثیر بیزانس را می‌توان در اولین شورای عمومی کلیسای فارس که در سال ۴۱۰ میلادی برگزار شد، مشاهده نمود. این هنگامی واقع شد که ماروتا سفیر امپراتوری بیزانس برای مذاکرات صلح مابین امپراتوریهای روم و پارس، به سوی پایتخت ساسانیان، سلوکیه ـ تیسفون، حرکت کرد تا کلیسای فارس را نیز با قواعد کلیسای غرب همراه سازد.

در این ماجراجویی، ماروتا موفق شد حمایت پادشاه پارس یزدگرد اول را به دست آورد. بروک می‌نویسد که «شورا توسط شخص شاه شروع به کار نمود». توسط بیانیهٔ سلطنتی، اسقفان قلمرو او به پایتخت فراخوانده شدند. سفیر کلیسای بیزانس به‌عنوان رئیس مشترک در شورا عمل نمود، همراه با کاتولیکوس [اسقف اعظم] ماراسحاق. شورا قوانین را که آموزهٔ کلیسا، آیین نیایش و مراسم نماز را مطابق با آنچه که در غرب اجرا می‌شد هماهنگ می‌نمود، تصویب کرد. نوعی از بیانیهٔ نیقیه را نیز تقبل نمود. حکمرانی یک اسقف در هر شهر در نقاطی که دارای چندین مقر اسقفی بودند مشکلاتی را ایجاد کرده بود زیرا گاهی سکنهٔ مسیحی یونانی، سریانی و پارسی در یک‌جا حضور داشتند. چندین روز بعد از جلسات اولیه، ماروتا و مار اسحاق ترتیب باریابی رسمی به حضور شاه

را دادند، تمام اسقفان پارس در حضور او اجتماع نمودند. این نشانگر ـ احتمالاً برای اولین بار ـ رابطهٔ تنظیم شده مابین کلیسا و حکومت بود.

شورای دیگری در سال ۴۲۰ میلادی، تحت ریاست کاتولیکوس جدید، یهب‌الله و سفیر دیگری از امپراتوری بیزانس برگزار گردید. اما در شورای **۴۲۴** که در آن نمایندهٔ بیزانس نیز حضور نداشت خودمختاری کامل کلیسای پارس مورد تصویب قرار گرفت. در این‌جا همانند سه مقر پطرسی روم، اسکندریه و انطاکیه زبان شورای **۴۲۴** با واژه‌های پطرسی آمیخته بود. کلیسای پارس در آزادی قانونی خویش خود را در بیرون از دوایر پطرسی روم، قسطنطنیه، اسکندریه، انطاکیه و اورشلیم قرار داد.

زبانهای بومی پارس در مراسم نیایشی کلیسای شرق؟: برای اثبات این‌که زبانهای بومی و نژادی اصیل در مسیحیت پارسی حضور داشته، که به‌طور عمده سریانی شرقی بوده، چه شواهدی در دست است؟ آیا این امکان وجود دارد که پارسیهای بومی مهمترین اقلیت را در کلیسای شرق، که زمانی کلیسایی شکوفا با اقوام مختلف و درواقع «جهانی» بوده تشکیل می‌دادند؟ شواهد نشان می‌دهند که تعداد قابل توجهی از ایرانیان بومی در کلیسای پارس حضور داشته‌اند. این موضوع در دوران **زندگی یوحنای اهل دیلم** به زبان سریانی به خوبی به نمایش گذارده شده. یوحنای اهل دیلم یک قدیس سریانی شرقی بود که به قرون هفتم و هشتم تعلق داشت و در پارس غربی زندگی می‌کرد. شرح ذیل گویای اختلاف نظری است که میان راهبان در ارژن دربارهٔ این‌که آیا باید نماز را به زبان سریانی اجرا نمود یا پارسی، روی داده است.

> اینک برادران سریانی و پارسی زبان با یکدیگر دربارهٔ مراسم نماز بحث نمودند، و پارسیها گفتند «ما باتوجه به این‌که در قلمرو پارس زندگی می‌کنیم باید تمام نماز را به زبان خودمان بخوانیم» درحالی که سریانی زبانها می‌گفتند «پدران ما سریانی زبان بوده‌اند و به این دلیل ما هم باید مراسم نماز را به زبان خودمان اجرا کنیم، به خاطر آن کسی که صومعه را بنا نهاد. به‌علاوه ما نمی‌دانیم که چگونه باید به زبان پارسی نماز خواند».
>
> مار یوحنا هنگامی که متوجه شد اختلاف نظر اوج گرفته برادران را آرام کرد و با احساسی عمیق به‌حضور خدا نیایش نمود. پس از آن در مکاشفه‌ای از طرف خدا به او گفته شد «برای آنها صومعه‌ای دیگر در آن طرف رودخانه در مقابل این بساز که از هر نظر کاملاً مشابه باشند. بگذار پارسی‌زبانان در یکی و سریانی‌زبانان در دیگری زندگی کنند». بدین سبب او صومعه‌ای دیگر درست

مانند صومعهٔ قبلی ساخت، و برادران سریانی‌زبان در آن زندگی کردند و بدین ترتیب اختلاف میان برادران حل شد.

این توضیح کافی است، مخصوصاً در نور ادبیات مسیحی که در پارس قرن نهم به وجود آمد. این داستان چنانچه واقعیت داشته باشد، حکایتی است از بخشی قابل توجه از ایرانیان قومی در درون کلیسای پارس. یک مطالعهٔ جدید از این‌گونه دربارهٔ تاریخچهٔ این مطلب توضیح می‌دهد: «یوحنا به ارژن در فارس سفر کرد و در آن‌جا چندین صومعه بنا نمود: دو عدد از اینها را به پارسها و راهبان سریانی زبان اختصاص داد تا این‌که هیچ‌کدام از این جوامع مجبور به اجرای مراسم نماز در زبانی بیگانه نشوند. باوجود سردرگمی در تقدم و تأخر و رشد مداوم و افسانه‌ای مختص ادبیات سریانی دربارهٔ زندگی قدیسین، هیچ دلیلی برای شک نمودن به اساس تاریخی این شرح حال وجود ندارد. درواقع می باید تعداد قابل توجهی بومی پارس وجود داشته باشند که به مسیحیت گراییده بودند. در قرن پنجم، سفرای سلطنتی از طرف امپراتور روم تئودوسیوس از یزدگرد اول (۳۹۹-۴۲۱) استدعا نمودند تا یک شماس را از زندان آزاد کند. و شاه در برابر این تقاضا پاسخ داد: « با دست‌خط خود او این اطمینان را به من بدهید که او دیگر زرتشتیان بیشتری را در پارس به ایمان خود درنخواهد آورد. اگر چنین باشد، بنا به درخواست شما، او را از غل و زنجیر آزاد خواهم ساخت». این یکی از شرایط رسمی بود که در معاهدهٔ صلح ۵۶۱ گنجانیده شده بود، که در زمان حکومت خسرو اول (۵۷۹-۵۳۱) به امضا رسید و در آن بنا براین نهاده شد که آزادی مذهب وجود داشته باشد ولی تبلیغ مذهبی انجام نشود. برای هم مسیحیان و هم زرتشتیها ممنوع بود که در سرزمینهای خود به تبلیغ بپردازند.

بر طبق آسموسن در قرن پنجم تعدادی نوایمان مسیحی دارای اسامی زرتشتی بودند، و این شاهدی بر موفقیت کلیسای پارس در تغییر مذهب ایرانیان بومی است. در حدود قرن پنجم، بعضی از جشنهای مهم ایرانیان به اعیاد مسیحی تغییر یافته بود. نفوذ زرتشتیها به کلیسای فارس در چنان ابعادی بود که پادشاه پارس، جاماسب (حکومت ۴۹۸-۵۰۱)، شورایی را فرا خواند تا دربارهٔ مشکل اجرای رسوم ازدواج زرتشتیها درون جامعهٔ مسیحیت تبادل نظر کنند. این‌که این موضوع مسئلهٔ مهمی در قرن ششم بوده از نخستین رسالاتی که دربارهٔ قوانین کلیسایی توسط مارآبای (وفات ۵۵۲) نوشته شده در بخشی که به این موضوع تخصیص داده شده بود مشهود است. دلایل بیشتری دربارهٔ ایمان آوردن بومیهای ایران در اسناد گوناگون دیگر یافت می‌شود. در سال ۵۹۵ میلادی پاتریارک سابریشو

توانست خسرو را ترغیب کند تا به مسیحیان آزادی در نیایش عطا نماید. بر طبق کتاب **زندگینامهٔ سابریشو** در نتیجهٔ این ترغیب بسیاری از اشراف پارسی به مسیحیت گرویدند. قبل از این حتی یکی از پسران خسرو اول مسیحی شده بود. این موضوع می بایستی هم پادشاه و هم کاهنان زرتشتی را نگران کرده باشد. تبلیغ فعال مذهبی زرتشتیها توسط نسطوریها به دلیل سیاسی با موافقتنامهٔ صلح ۵۶۲ میلادی که مابین قسطنطنیه و پارس منعقد گردید خاتمه یافت.

مسیحیان در پارس مشمول یک «سیاست اقتدار دوگانه» بودند (یک گروه اجتماعی که دو منبع اقتدار سیاسی داشتند: دولت و گروه های پراکنده، و این دومی مشخصاً در مورد جوامع ایمانی کلیسایی بود). حکومت پارس اقتدار سیاسی و (سلطنتی) بود و مسیحیت اقتدار گروههای پراکنده. ایمان آوردن به مسیحیت برای بعضیها، به منزلهٔ وفاداری روحانی نسبت به مسیحیت غرب بود. بنابراین سلاطین پارس نسبت به مسیحیان به عنوان طرفداران دشمن اعظم روم مشکوک بودند اما وحشت داشتند مبادا این تهدیدی جدی برای آنها باشد. با یکی دو استثنای جزئی شاید به زحمت می شد حسن ظن مسیحیان را همدستی تلقی نمود. با وجود این بسیاری از مسیحیان با تظاهر به خیانت به زندگی خود به ابراز احساسات دوستانه با رومیها پرداختند. آنها در طول زمان تلاش کردند تا این ابر سوءظن سیاسی را پراکنده سازند و بار دیگر حمایت سلاطین پارس را کسب نمایند.

شواهدی وجود دارد که نشان می دهد که بعضی از مسیحیان پارس آشکارا نسبت به حکومت ساسانیان وفادار بودند. در قرن ششم، یک نو ایمان آورده از زرتشتی، به نام گریگور به عنوان ژنرال در لشگرکشی برعلیه روم منصوب شد. او درواقع رهبر پارسها در جنگ برعلیه رومیها بود. در طی تعقیب و آزار گسترده برعلیه مسیحیان (۳۷۹-۳۳۹) که در زمان حکومت شاپور دوم (حکمرانی ۳۷۹-۳۱۰) رخ داد یک درباری مسیحی به نام گُشتازاد ابتدا از مسیحیت روی گردان شد ولی بعداً توبه نمود و به مرگ یک شهید کشته شد. هنگامی که او را برای کشتن می بردند با اصرار خواست که پیامی برای شاپور دوم بفرستد به این مضمون: «من همیشه به تو و نیز به پدر تو وفادار بوده ام. یک تقاضای مرا اجابت کن: بگذار تا جارچیان در همه جا اعلام کنند که گشتازاد نه به دلیل خیانت بلکه به این دلیل که او یک مسیحی بود و حاضر نشد خدا را انکار کند کشته می شود». اما باید اضافه شود که این وفاداری به حکومت الزاماً شامل وفاداری به «ملت» نبود.

میزان تلاشی که مسیحیان پارس برای جلب توجه حکومت نشان می دادند از **شورایی**

دیـده می شود که در آن از خسـرو اول به عنـوان «کوروش دوم» که «به توسط فیض الهی محافظت گردیـده» نام برده شده. در قانون ۱۴ شورای ۵۷۶، به مسیحیان پارس گفته شده بـود «بجاست که در تمام کلیساهای این پادشاهی والا و پـر شکوه از خداوند ما خسرو، شاه شاهان، در مناجات به هنگام نیایش نام برده شود. هیچ اسقف اعظم یا اسقف تا این حد اقتـدار ندارد که این قانون را در هـر یک از کلیسـاهای حوزهٔ اسقفی و تحت مسؤولیتش نادیده بگیرد». حتی هنگامی که مسیحیان پارس تا آن حد پیش می رفتند که سوءظنهای سلطنت را نسبت به وفاداری مسیحیان برطرف سازند، تعقیب و آزار به دست مغان متعصب و بی گذشت جامعهٔ مسیحیان را به مبارزه طلبی وا می داشت.

ما بسیاری از اطلاعات خود دربارهٔ منشأ بومی اقلیتهای مسیحی بومی کلیسای شرق را از وصف حال شهیدان، که در آنها نوایمان آورده های بومی ـ به طور خاص نوایمانان بومی ایرانی ـ به طرز شاخصی خودنمایی می کنند کسب نموده ایم. در کتاب *The Acts of Shirin* **(اعمال شیرین)** شرح داده می شود که چگونه دو تن از قهرمانان آن، شیرین و گلیندخت، به شهادت می رسند. شیرین دختر پـدر و مادری زرتشتی بود. او را به دلیل ایمان مسیحی بازداشت نموده و در فوریه ۵۵۹ در سلوکیه به شهادت رسانیدند. گلیندخت با خسرو اول نسبت داشت و بـا یک ژنـرال زرتشـتی ازدواج نمـوده بـود. این ژنـرال تـوسط بعضی از زندانیان مسیحی جنگ به مسیحیت گرویده بود، پس از این که حاضر نشد به دین زرتشت بازگردد او را به قلعهٔ مرگ انداختند. او شهادت را انتخاب نمود و با وجودی که فرمانده آریستوبولوس که از سوی امپراتور موریس به مأموریت صلح آمیزی فرستاده شده بود در این جریان دخالت نمود، او را در سال ۵۹۱ به شهادت رسانیدند. شیندخت نیز شهیدی از خانوادهٔ سلطنتی بود که ایرانیان هنوز هم او را به خاطر می آورند.

بنابراین، به طور کلی باید بگوییم که دو نوع تعقیب و آزار در پارس ساسانیان وجود داشته است. اولین نوع تعقیب و آزار گسترده ای بود که در مواقع جنگ برعلیه روم اعمال می شد. محرک چنین تعقیب و آزارهایی احتمالاً علاقمندی ناقص بسیاری از مسیحیان ایران به مسیحیت امپراتوری و امپراتور مسیحی آن بود. حتی در دورانهای پراکندهٔ بخشش و محبت سلطنتی، خطری جدی که مسیحیان پارس با آن روبه رو بودند دشمنی مغان زرتشتی بود. این دشمنی نوع دوم از تعقیب و آزار را به دنبال داشت: تعقیب و آزار مسیحیان سابقاً زرتشتی توسط مغان. سباستین بروک اشاره می کند که «سایر شهدا در زمان ساسانیان افرادی بودند که اکثریت آنها را زرتشتیهای از خانواده های بالا تشکیل می دادند و اهمیت آنها در جامعه سبب می شد که مغان آنها را طرد نموده و سپس به مرگ

محکوم سازند. بعضی از این تعقیبها را مسیحیان خود برای خود پیش می‌آوردند، با انجام اعمال منفردانه و ویرانگریها منجمله تخریب آتشکده های زرتشتی.

علیرغم فشارها و تهدیدات دائمی، زرتشتیهای سابق که به نسطوریانیسم گراییده بودند می توانستند حتی به مقام رهبری کلیسا دست یابند. یکی از این نوع نو ایمانان مارآبای اول بود که در سال ۵۴۰ میلادی به مقام کاتولیکوسی رسید. اما او رنجهای بسیار برد. او را در سال ۵۴۲-۵۴۱ به حضور شورای مغان فرا خواندند. او از قبول تغییر قوانین کلیسا در مورد ازدواج خودداری کرد و حاضر نشد مسیحیان را از تبلیغ برای مذهب خود منع کند. به این دلیل او را هفت سال در یکی از روستاهای آذربایجان زندانی کردند، اما او از آن‌جا همچنان به رهبری خود بر کلیسای پارس ادامه داد. نوع دیگر رهبری، رهبری زاهدانه یا «مرد مقدس» بود. یکی از این نوع مردان مقدس زاهد نسطوری به نام «یوسف هازایا» و از یک خانوادهٔ سرشناس زرتشتی بود.

فشار محیط زرتشتی در تمام جنبه های زندگی مسیحی احساس می شد. رهبانیت در پارس از ورود منوفیزیتها، که درنتیجهٔ سیاست ضد منوفیزیتی امپراتور ژوستین (حکمرانی ۵۲۷-۵۱۸) از شمال غربی پارس رانده می شدند بهره می برد. (از نظر کلیسایی «یعقوبیها» همانند منوفیزیتها تا اواخر قرن هفتم به داشتن روابط با انطاکیه ادامه دادند). در بحثی، خسرو اول (حکمرانی ۵۷۹-۵۳۱) در دربار سلطنتی، به طرز مطلوبی توسط منوفیزیتها که در جواب به اتهامات نسطوریها از موضع خود دفاع می نمودند تحت تأثیر قرار گرفت. خسرو اعلام کرد که نسطوریها از این به بعد باید منوفیزیتها را آزاد بگذارند تا هر تعداد صومعه و کلیسا که مایل هستند بنا کنند.

در اواخر قرن پنجم، به هر حال خصوصیت مسیحیت پارسی تغییری شاخص نموده و از تنهایی دور شد. به نظر آسموسن این روند تکامل تا حدودی درنتیجهٔ تمایل قبلی برای نسطوریانیسم بود. «تقریباً هیچ شکی وجود ندارد که این پیشرفت خاص در تاریخ کلیسا را باید مدیون کمکهای مسیحیان ایرانی دانست که از بدو تولد ریشه در زرتشت ساسانیان داشتند، و کاملاً طبیعی بود که آنها نسطوریانیسم را به عنوان بیان کافی از این تعلیم جدید که آنها را مجذوب خود کرده بود تلقی نمایند. این کمک ایرانیها، شاید به طور خاص از ایالت فارس، ایالت سلسله پادشاهی، همزمان بهترین شرایط را برای رشد مسیحیتی به طور خاص ایرانی، و مخصوصاً ضد زاهدگرایی به وجود آورد، مسیحیتی که جانشین مسیحیت اصلی و آشکارا زاهدانه که به شدت تحت سلطهٔ عناصر یهودی-مسیحی بود، گردید. در سینود بیت‌لاپا که در سال ۴۸۴ میلادی توسط بارصوما برگزار و

سرپرستی شد، انزواگرایی می توانست منسوخ شود اما به دلیل فقدان تأیید آشکار این موضوع، سینود مارآکاک در سال ۴۸۶ تبدیل به وسیله ای کارساز برای لغو سنت انزواگرایی در میان نسطوریها شد. این اقدام در درون کلیسا بدون مخالفت نماند و مقاومتهای درونی بسیاری برعلیه آن انجام گرفت. اجباراً کلیسای شرق همیشه می باید مخالف رسوم ساسانیان در ازدواجهای افراد هم خون باشد.

ادبیات مسیحی در پارس میانه: در طی قرن پنجم، کلیسای شرق در پارس از دایرهٔ پاتریارکی انطاکیه جدا شد. دلایل این جدایی بیشتر جنبهٔ سیاسی داشت تا مذهبی. تعجب‌آور نیست که قرن پنجم شاهد اوج ادبیات بومی مسیحی در پارس میانه باشد.

اولین متن مسیحی شناخته شده در پارس (جدا از ترجمه هایی از کتاب مقدس) خلاصه ای از الهیات مسیحی بود که در اصل به زبان سریانی تنظیم شده بود، این اثر به زبان پارسی توسط کاتولیکوس آکاک (آکاسیوس، اسقف آمیدا، وفات ۴۹۶) ترجمه شد و به پادشاه پارس، قباد اول (حکمرانی ۴۹۷-۴۸۸ و ۵۳۱-۴۹۹) تقدیم گردید. تلاشی شبیه به این را می توان در مانی یافت، که تنها نوشتهٔ او به زبان پارس میانه «شاپوراگان» بود (احتمالاً بدین منظور که تعالیم خود را برای شاپور توضیح دهد).

آسموسن می نویسد «در زمانی بسیار قدیم، مخصوصاً در زمان اسقف مانا در اواخر قرن پنجم تلاشهایی به عمل آمد تا ادبیات مسیحی پارسی به وجود آید. اما با توجه به کمیابی متون موجود در ادبیات پارسی، اثبات چنین موضوعی خالی از اشکال نیست. به هر حال درون امپراتوری ساسانیان پارسها به نظر می رسد که شعبه ای از مسیحیان بومی بوده باشند. به طور مثال، مهم ترین فرد در میان مسیحیان پارس نسلها قبل از فتوحات اسلام، بابای کبیر (وفات ۶۲۸) بوده، که در حکمرانی خسرو دوم کلیسای نسطوری را در ایران سرپرستی می نمود. ووبوس می گوید که بابای «ابتدا تعالیمی به زبان پارسی دریافت داشت و سپس به تحصیل طب در نصیبین پرداخت...». یعقوب کولاپارامبیل دلیل می‌آورد که مسیحیان سریانی شرقی می باید پیام مسیحیت را تعلیم داده و در تمام پارس و همچنین در هندوستان منتشر کرده باشند. او مدعی است که تأیید این را می توان در کتاب **تواریخ حوزای** یافت. وی در حدود سال ۴۷۰ میلادی می نویسد که اسقف مانا اهل ریوأردشیر مقالات مذهبی، نیایشها و سرودهای خود را به زبان پارسی می نوشته و از زبان یونانی به پارسی (منظور زبان پهلوی، پارسی میانه است) نیز ترجمه می نموده. او همچنین رسالات الهی دئودور اهل طرسوس و تئودور اهل موپسوستیا را ترجمه و نسخه هایی از آنها را «به جزایر دریا» (بیت قطرایه) و به هندوستان ارسال نموده است. (بعضی از نویسندگان مانا اهل

شیراز را با کاتولیکوس مانا که در نیمهٔ اول قرن پنجم می‌زیسته اشتباه کرده‌اند). نیکلاس ویلیامز در این مسئله قدری دقیق‌تر است وی می‌گوید که مانا اهل شیراز آثار مختلفی در پارسی تنظیم نمود که شامل سرودها(madrase) موعظه‌ها(memre) و پاسخها (uniata)، و برای استفاده در مراسم نیایشی می‌باشد. تمام اینها البته بر مبنای مدلهای سریانی بنا گردیده بود.

شهر سلطنتی ریواَردشیر (ریشهر) که یک ایالت اسقف اعظمی و مرکز کلیسایی در ایالت پارس بود با گذشت زمان تبدیل به ایالتی بزرگ و دارای ۱۸ اسقف نشین تابع شد. بروس متزگر باور دارد که بر مبنای این اطلاعات، می‌توان نتیجه گرفت که کتب مقدسه می‌بایستی در آن زمان به زبان پارسی میانی ترجمه شده باشد. در نیمهٔ دوم قرن پنجم معلم والا مقام، مانا اهل شیراز، ترجمه‌هایی از آثار تئودور موپسوستیا، و سایر نویسندگان وابسته به کلیسا، از زبان سریانی به لهجهٔ بومی پارسی خود انجام داد. متزگر می‌گوید «ما شاید بتوانیم مطمئن شویم که کتب مقدسه در آن زمان ترجمه شده بوده». کولاپارامبیل نتیجه‌گیری می‌کند: «بنابراین آشکار است که، باوجودی که کلیسای پارس از سریانی به عنوان زبان نیایشی استفاده می‌کرده، زبان و وسیلهٔ تعلیم مسیحیت در این کلیسا زبان پارسی بوده است».

در اثر این تلاش کتابخانه‌ای از ادبیات مسیحی در لهجهٔ بومی پارس تحت لوای زبان سریانی، که جایگاه خود را به عنوان زبان اصلی در نیایش و ادبیات در کلیسای پارس حفظ نموده بود، به وجود آمد. سریانی زبان کلیسای پارس باقی ماند، چنان که از کتاب «**اعمال شهدای پارس**» آشکار است. بسیاری از شهدا پارسیان بومی بودند که نه تنها ایمان مسیحی بلکه زبان مسیحی (منظور سریانی است) را نیز پذیرفتند. در نتیجه مقداری بسیار جزئی از این ادبیات مسیحیِ پارسی باقی‌ماند. دو اثر قانونی تألیف اسقفان اعظم عیسوبُخت و شمعون، شاهدی استثنایی بر این تلاش ادبی پارسی می‌باشند.

ترجمه‌های پارسی میانه از کتاب مقدس حداقل به قرن پنجم میلادی باز می‌گردد. جان کریزوستوم (۳۹۱)، پاتریارک قسطنطنیه تأیید کرد که تعلیمات مسیح به زبانهای سریانی، مصری، هندی و پارسی و نیز حبشی ترجمه شده است. در قرن پنجم تئودورت اهل سیروس نوشت که پارسیان نوشته‌های رسولان مسیحی را به‌این عنوان که از آسمان نازل شده‌اند گرامی می‌داشتند.

ترجمه‌های اولیهٔ پارسی کتاب مقدس احتمالاً به منظور استفاده در مراسم نیایشی تهیه شده بود. این از کتاب مزامیر تورفان (تنها نسخهٔ کتاب مقدس موجود به زبان پارسی

میانه) مشخص است. این نسخه از قطعاتی از یک ترجمه از مزامیر تشکیل شده، که در خرابه های یک صومعه نسطوری در آبادی تورفان، در ترکستان چین، به دست آمده. این مزامیر به خط باستانی کتابی و به هم پیوستهٔ پهلوی نوشته شده، که تاریخ آن به قرن پنجم یا چهارم برمی گردد ــ گرچه نسخهٔ یاد شده ممکن است قدیمی تر باشد ــ مزامیر تورفان حاوی مزمورهای ۹۴-۹۹، ۱۱۸ و ۱۲۱-۱۳۶ می باشد. خصوصیت مشخصاً آیین نیایشی آن را ژئو وایدنگرِن تأکید می کند: «این نسخه برای استفاده در آیین نیایش نوشته شده و با بند برگردانهایی همراه است که با متنی که اینک در یک کتاب خلاصه شده در کلیسای نسطوری یافت شده مطابقت دارد.

تأییدات جداگانه دربارهٔ ترجمه های کتاب مقدس به زبان پارسی میانه در ادبیات مباحثه ای و جدلی زرتشتیها نیز یافت شده، مخصوصاً در اثری از قرن نهم به نام «**توضیحات از بین برندهٔ شک**». مسیحیان ایران «عمدتاً» بر نسخه های سریانی از کتاب مقدس متکی بودند اما فعالیت برای به وجود آوردن نسخی از زبان محلی رایج می بایستی قسمتی از تلاش بشارتی مسیحیان بوده باشد.

شواهد دیگری هم از چنین تلاشهای بشارتی وجود دارد، و آن خلق مجموعه کتبی از ادبیات مسیحی به زبان قومی پارسی بوده است.

نه تنها یک ادبیات مسیحی در پارس میانی وجود داشت بلکه سنگ نوشته هایی نیز. هم چنین وجود سنگ نوشته هایی به زبان پهلوی توسط مسیحیان هندوستان دلایلی بر تلاشهای بشارتی است. یک صلیب با کتیبه ای به زبان پهلوی در کلیسای سریانی در کوتایام، در استان کرالا در هندوستان یافت شده. صلیب دیگری از این نوع، صلیب تراوانکور است که شبیه سازی صلیب مشهور کلیسای کوه تومای قدیس در نزدیکی مَدرَس می باشد. صلیب تراوانکور به خط کتابی پهلوی حجاری شده. چندین مُهر مربوط به بعد از دوره مسیحیان ساسانی وجود دارد که نامهای صاحبان پارسی آنها به زبان عربی کوفی بر آنها حکاکی شده.

بروک می نویسد «از اواخر قرن پنجم به بعد پارسها به مرور وسیلهٔ ادبی مهم تری برای مسیحیان شدند. او به اضافه می گوید «تعداد قابل توجهی متون از مباحثات مذهبی، حقوقی و ادبی درواقع ترجمه هایی هستند به زبان پارسی میانه از نسخه های اصلی که مفقود گردیده اند.

مسیحیان سغدی: در بیرون از مرزهای امپراتوری پارس جوامع دیگر مسیحی نیز مرکزی برای نسطوریها در شهر سمرقند تشکیل داده بودند. جادهٔ ابریشم طریقی جهت رساندن بشارت انجیل به

آسیای میانه و خاور دور بود. تعدادی از پارسیان که در امتداد این راه تجاری سکونت داشتند مسیحی بودند. بشارت به انجیل مستلزم ترجمهٔ آن بود. متون نیایشی (منجمله ترجمه های کتاب‌مقدس) و بعضی نوشته های پدران کلیسا از زبان سریانی به پهلوی و نیز سغدی ترجمه شدند. این مطابق با نظر آسموسن است که می گوید استفاده از زبان پارسی دال بر فعالیتهای بشارتی نسطوریهاست او در مورد ایالت پارس گفته است «... بدون تردید مسیحیان آنجا یک زبان مشترک با سلسله حکومتی داشتند، و با توجه به جمیع مسایل یک ادبیات مسیحی در آن زبان (پارسی) خلق کردند که برای بشارت نسطوریها در آسیای مرکزی اهمیت به سزایی داشت».

کلیسای نسطوری در ایران بیرونی، در منطقه ای که «سغد» یا «سغدیانا» (ایالتی در شمال بخارا، و مابین دو رود جیحون و سیحون)، نامیده شده حداقل از اوایل قرن هشتم به خوبی استقرار یافته بود. و عجیب این که هرگز هیچ متن مسیحی سغدی در آن‌جا یافت نشده است.

در آبادی تورفان در ترکستان چین، کتابخانه ای از نسخ مسیحی در خرابه های صومعه نسطوری از زیر خاک بیرون آورده شده. این کتابخانه که بسیار گرانبها بود نشان‌دهندهٔ علایق روحانی و علمی جامعهٔ صومعه نشین آنجاست. این متون عمدتاً به زبان سریانی و سغدی هستند. به طور کلی سغدی مسیحی به خط استرانگلوی سریانی نوشته می شده، با اضافه نمودن سه علامت برای در بر گرفتن حروف صدا دار قومی ایرانی که در سریانی یافت نمی شود. اما دربارهٔ کتاب‌مقدس، این متون شامل ترجمه های سغدی قرن ششم از اناجیل، رسالات پولس و مزامیر بوده اند. در میان نوشته های فراوان دربارهٔ شرح حال قدیسین و اولیا به زبان سغدی شرح زندگی یوحنای اهل دیلم می باشد، که مؤسس دو صومعه در پارس بوده است، یکی سریانی و دیگری پارسی. همچنین کتاب «**اعمال شهدای پارس**» در زمان حکومت شاپور دوم، و زندگی بارشبع که مؤسس جوامع مسیحی پارس تا خاور دور، و تا شهر بلخ بوده در ترکستان چین کشف گردیده. شرح حال شهیدان، باوجودی که شرح زندگی آنهاست اطلاعات بسیار ارزنده ای را دربارهٔ وضعیت مذهبی ـ فرهنگی و نیز زندگی آنها فاش می سازد.

ادبیات مسیحی در پارسی جدید: نزدیک به آبادی تورفان در دومین و سومین نسل از حفاریهای باستان شناسیِ آلمانیها متون اندکی از مسیحیت به زبانهای سغدی، سریانی، ترکی و پارسی نوین کشف شده. این کشف البته دستاوردهای مشخص نیایشی داشته است. سیمز ویلیامز اظهار می‌دارد که «...این احتمال وجود دارد که جوامع تازه به وجود آمدهٔ مسیحی در ابتدا در مراسم نیایشی خود از زبانهای سریانی و پارسی میانه استفاده می کردند و پارسی میانه به مرور توسط زبانهای محلی مختلف، ابتدا سغدی و نهایتاً

پارسی جدید جایگزین شده. در قرن یازدهم یا دیرتر، یک ترجمهٔ جدید پارسی ـ سریانی از مزامیر۱۳۱،۱۳۲، ۱۴۶، ۱۴۷ به زبان سریانی در نسخهٔ سغدی سریانی نگاشته شد. این قدیمی ترین ترجمه موجود از کتب مقدسه یهودی ـ مسیحی به زبان پارسی جدید است.

شاید قابل توجه ترین نسخه از تمام نوشته های مسیحی که به زبان پارسی جدید نوشته شده **دیاتسرون** پارسی باشد. که در یک نسخه منحصر به فرد باقی مانده، تاریخ نگاشتن آن ۱۵۴۷ میلادی است و در کتابخانهٔ لورنتین در فلورانس نگهداری می شود. دیاتسرون پارسی ابتدا توسط کشیشی یعقوبی از سریانی ترجمه شده و بعدها به سال ۹۵۴ هجری قمری مطابق با ۱۵۴۷ میلادی توسط کشیش یعقوبی دیگری کپی شده است. در این دیاتسرون پارسی یک «**همآهنگی**» از بابها، متفاوت از سایر نمونه های دیاتسرون، تنظیم گردیده. شاید دقیق تر باشد که از **دیاتسرون** پارسی به عنوان یک انجیل همآهنگ، بدون وابستگی به خود **دیاتسرون** و ترجمهٔ مستقیم از آن، صحبت کنیم. دیاتسرون پارسی یک نسخهٔ منور است، و به احتمال زیاد برای مراسم نیایشی منظور نظر بوده.

نمونه ای قابل توجه از نیایش مسیحی به زبان پارسی جدید تا امروز هم مورد استفاده است. در درون کلیسای شرق مراسم نیایشی آشوریها و کلدانیها چهره هایی از یک آیین نیایش مسیحی پارسی مفقود شده می باشد. این تکه های به جای مانده را می توان در عید اپیفانی (تجلی)، و نماز نیمه شب یافت.

از این کاوش بسیار مختصر، آشکار است که مسیحیت پارسی توانسته بود با موفقیت به تعدادی از بومیهای ایرانی بشارت دهد. به تازگی در یک رسالهٔ دکترا استدلال شده که کششی مشخص می بایستی مابین مسیحیت پارسی و مذهب زرتشت موجود بوده باشد. ویلیام سان کوییست در کتاب «**نارسای و پارسیها: مطالعه ای دربارهٔ تماسها و برخوردهای فرهنگی**» دلیل می‌آورد که این کشش ممکن است توجیهی برای موفقیت بشارتی در مسیحیت سریانی شرقی در پارس باشد. علاوه بر سریانیهای شرقی، مسیحیان ارمنی هم کتب مقدسه را به زبان پارسی جدید ترجمه کرده بودند، که آشکارا برای اهداف بشارتی بوده. این نشان می دهد که در زمانی که پارسی هنوز زبان ادبی مسیحی نبود، باز هم زبان قومی مسیحی محسوب می شده و در فعالیتهای بشارتی در مشرق زمین کاربرد داشته. درحالی که تعدادی دیگر از مناطق شاخص بشارتی دیگری وجود داشته، اگر حداقل هندوستان، تبت، سیلان و همین طور چین (بر طبق لوح سنگی سریانی و چینی Xi'an (Hsi-an) بشارت به انجیل در سال ۶۳۵ شروع شده) را در نظر داشته باشیم یک رابطهٔ زبانی مابین سریانی و پارسی جدید و میانی برقرار بوده است. علاوه بر این ادبیات

گسترده ای از مسیحیت عربی در دوران اسلام وجود دارد، که به ما وسیله ای و موقعیتی برای تبادل و احتمالاً تغییر و تبدیل سمبولهای مسیحی سریانی می دهد، آن گونه که در ادیان بعد از مسیحیت، یعنی اسلام و بهائیت برداشت شده.

قطعاتی از نیایش مسیحی مفقود شدهٔ پارسی

چهار قطعه از یک نیایش مسیحی پارسی در گنجینهٔ ادبی سریانی شرقی هودرا (*Hudra*) وجود دارد که توسط مار ژولیوت ترجمه گردیده. متن از عید اپیفانی و نماز نیمه شب است. ترجمه مار ژولیوت که در برداشت مک لین از نیایش سریانی ادغام گردیده به عنوان تنظیمی که حاوی قطعاتی است از نیایشهای متفاوت، منجمله متنی شناخته شده به عنوان هودرا که به طور سنتی (اما اشتباهاً) به اپرم نسبت داده شده. به دنبال این مراسم نماز شبانه که در آن چهار آیهٔ پارسی در متن سریانی گنجانیده شده، نماز صبحگاهی است که حاوی «سرود ستایشی توسط مار افرایم، دکتر سریانی» (اصالت تحقیق نشده) می باشد و به دنبال آن یک سرود دیگر شبیه به آن توسط مار نارسای.

هر دو متن ترجمه شده و ترجمهٔ این فسیل نسبتاً بی نظیر در ذیل آمده. علاوه بر مزامیر تورفان و متون مرتبط در پارسی میانه، این قطعات ـ در یک لهجهٔ پارسی جدید ـ شاهدی دیگری از میراث مسیحیت بومی ایرانی است، که در آن نوایمانان بومی پارس بیش از دیگران در دید کلیسای سریانی شرقی بوده اند.

با تبادل نظر با عالیجناب اسقف مارعمانوئیل و پرفسور ادوارد ماتیو که اشاره می کند که تا این زمان هیچ موافقت عمومی استانداردی برای نوشتن متنی با حروف زبان دیگر در سریانی وجود ندارد، متن سریانی هودرا و ترجمهٔ آن در دو ستون به منظور مقایسه قرار داده شده.

ترجمه مارژولیوت	**نمایش تلفظ به حروف زبان دیگر**
(۱) به هر سو نگاه کردم:	بِ هر سو نیگاه کردم.
دیدم که امنیت پیوسته:	دیدَمدی اَس تو را.
برای کسی است که می چسبد:	پیوستَ بِتَرسایی.
به دین پاک مسیح.	دینِ پاک مشیحا.
(۲) مخور، مده:	مَرواری مِکاری
مفروش، افترا مزن:	مِپروشیَ ز کان کانی

راه راست پیش گیر:	راه راست بِگِری
دین پاک مسیح.	دین پاک مشیحا را.

(۳)مسیح را به عنوان دوست بر می گزینم:	مشیحا را دوستارم
نیکی را نگاه می دارم:	راز مگو نیگاه دارم.
زین پس در خدا زندگی می کنم:	اَزکو زِندوه بِ زارم.
دین پاک مسیح را.	دین پاک مشیحا را.

(۴)در نام پدر و پسر:	بِ اشم اَبّا وَبَرای
و روح القدس تو تعمید می یابی:	وِ روحقُدسا مادایی
تو، ای قدیس، یک مسیحی هستی:	تو قَدس ترسایی
و تو به ما (تعمید؟) می دهی.	وِ تو بَما بَکشایی..

این ترجمه با آنچه که دو سال قبل در **ماهنامهٔ انجمن سلطنتی آسیایی** به چاپ رسید قدری تفاوت دارد. در آنجا این چهار قطعه به شکل ذیل تفسیر شده:

(۱) من به هر طرف نگاه کردم: من دیدم که امنیت با مسیحیت وابسته است. دین پاک دین مسیح است. (۲) تو می خوری، تو می خری، تو می فروشی، تو ناسزا می گویی، تو راه راست را بر نمی گزینی. دین پاک دین مسیح است. (۳) من دوست مسیح هستم. کسی مرا نمی ترساند. من مشکل را از سر راه بر می دارم. دین پاک دین مسیح است. (۴) تو به نام پدر و پسر و روح القدس تعمید یافته ای. تو مقدس هستی، یک مسیحی: و تو بر ما می بخشایی.

در مسیحیت، اپیفانی عید مهمی است و در روز ششم ژانویه جشن گرفته می شود، روز سنتی کریسمس که در تمام سنتهای مسیحیت شرقی برگزار می شود. اپرم در سرودی درباب ولادت می نویسد: در این روز «عدد شش هم کامل است ــ در روز ششم ژانویه تولد تو شادی و خوشی به شش جهت می دهد» در کلیسای شرق، اپیفانی یادآور تعمید مسیح در رود اردن است و در کلیسای غرب، یادآور مکاشفه مسیح بر امتهاست، در احترام و تجلیل مجوسیان. در سرودی دیگر در باب ولادت اپرم از مجوسیان صحبت می کند: «آتش، تولد تو را تأیید کرد تا به وسیلهٔ آن پرستش را دور کند. مجوسیان عادت به پرستش (آتش) داشتندـ آنها تو را پرستش کردند».

در آیین نیایش سریانی که توسط مک لین ترجمه شده، مردان حکیم صراحتاً به پارس و

به زرتشت منسوب گردیده اند: «و او ستاره ای را به پارس فرستاد و مردان حکیم را فرا خواند. و آنها را به وسیلهٔ نور خود هدایت نمود، تا آن که بر فراز غار ایستاد. و مردان حکیم آمدند، مردانی محترم و رهبر: دوازده پسران پادشاهان والا، که تقدیمیهای تقدیس شده آورده بودند. طلا و عود و کندر برای احترام پادشاهی که به طرز شگفت‌آوری از یک باکره که مردی او را نشناخته بود، متولد شده بود . آنها گنجینهٔ خود را باز کردند و هدایای خود را به او تقدیم نمودند. همان‌گونه که از معلم خود زرتشت، که به آنها نبوت کرده بود، دستور گرفته بودند.

سنتهای بسیار قدیمی مسیحی دیدار مجوسیان را صراحتاً واکنشی نسبت به نبوت زرتشت می‌داند و به نظر می‌رسد که منشأ آن در پارس بوده باشد. قائم کردن نماز اپیفانی در چارچوب پارسی آن هنوز هم اقدامی برای کم اثر کردن ضربهٔ ناگهانی و قابل توجه نفوذ پارسی در نیایش سریانی به عمل نمی‌آورد.

قانون برای این مراسم جمله ای است از «غزل موسی» (تثنیه ۳۱:۲۱-۴۳). در کتب مقدسه قبل از اولین آیهٔ پارسی، متن تثنیه ۳۲:۴۰ و ۴۱ آمده است: «من گفتم، که برای همیشه زنده خواهم بود، من لبهٔ شمشیر خود را همانند برق تیز خواهم کرد». به دنبال اولین آیهٔ پارسی، تثنیه ۳۲:۴۱ نقل قول می شود. بعد از دومین آیه پارسی، تثنیه ۳۲:۴۲ سراییده می شود: «و من دشمنان خود را تسلیم خواهم کرد: من تیرهای خود را در خون غرق خواهم نمود». در آخر آیه سوم پارسی، تثنیه ۳۲:۴۳ داده شده. نهایتاً بعد از آیهٔ چهارم پارسی، سخنان آخر موسی در «غزل موسی» تکرار می شود. مفهوم کتاب مقدسی آن به وضوح انتقام‌گیری از دشمنان است. این احتمالاً کنایه ای است به تعقیب و آزار مسیحیان توسط زرتشتیان. در هر حال، این آیین نیایش پارسی آشکارا محصول یک اقلیت است.

یک عنصر احتمالی زرتشتی در این بندگردانها را می توان از اشاره به «دین پاک مسیح» استنباط نمود، در مقابل «دین خوب» زرتشت. این متن در بندگردان دوم، خط سوم، می بایستی به طور حتم چنین باشد «راه درست (یا حقیقی) را برگیر (راهی راست بیگیری). این یک طرز بیان تأیید شدهٔ زرتشتی پارسی میانه است «کسی که در افکارش حکمت Wahman (روح حکیم) ساکن است، آن روح حکیم راه راست را به او نشان می‌دهد. از طریق راه راست او ارادهٔ خالق را می‌داند و با انجام ارادهٔ خالق آن کسی را که موجب رستاخیز خواهد شد اعلام خواهد کرد. بند سوم، خط سوم می تواند دارای اهمیت حیاتی برای تفسیر این چهار عبارت باشد، اگر برخلاف مارژولیوت، بتوان آن را به عنوان فرمولی برای پیمان شکنی زرتشتی درک نمود.

تاریخ این متن مسئله ساز است. مارژولیوت مطمئن بود که این متنی «بسیار قدیمی» می باشد (به دوره قبل از اسلام تعلق دارد)، اگر چنین باشد پارس شناسان بدون شک موافق خواهند بود که این قطعات «اهمیتی تقریباً منحصر به فرد دارند». حضور قافیه به هر حال خود گویاست. هیچ گونه گواهی بر وجود قافیه در نوشته های پارسی میانی یا پارسی نوین قبل از قرن نهم وجود ندارد. یک دلیل کلیدی برای تاریخ گذاری قدری دیرتر بر اساس وجود قافیه از نویسندهٔ قرن دهم همزهٔ اصفهانی می‌آید که در صحبت از شعر پارسی می گوید «این اشعار همگی از یک وزن واحد که شبیه به رجزخوانی می باشد ترکیب شده اند. آنها از این نظر که از وزنهای منظم تشکیل شده اند به ابیات عربی شبیهند اما به دلیل نداشتن قافیه از ابیات عربی متفاوت هستند.

کانی بی یر آیین نیایش فارسی را در نسخه ای از **هودرا** مربوط به قرن سیزدهم کشف کرده. مکومبر لیستی از نسخه های شناخته شدهٔ **هودرا** تهیه کرده. تنظیم هودرا به طور سنتی به کاتولیکوس پاتریارک عیشویاب سوم اهل آدیابن (۶۴۹-۶۵۹ میلادی) و همکار او، راهب انانسیو نسبت داده شده. ارزش مذهبی **هودرا** برای مطالعهٔ روحانیت سریانی شرقی نسبت به شوراهای پارسی در درجهٔ دوم قرار دارد. این نماز **هودرا** که به صورت الهیات فرموله شده می تواند درواقع بازتابی حقیقی تر از الهیاتی مورد علاقه باشد، چنان که مکومبر با احتیاط اظهار می دارد «نوشته های الهیدانان ممکن است تشریحی فرموله تر و مستدل تر از این الهیات ارائه کند اما این چیزی است بسیار دور از آگاهی خادمین معمولی و ایمانداران. سرودهای نیایشی از طرف دیگر تأثیر مستقیم و بنا کننده بر تمام کسانی که قادر به درک آنها هستند دارد و به طریقی همان نقشی را در کلیسای کلدانی در تعلیم حق جویان داشته که ما در غرب داشته ایم. انواع نسطوری و کلدانی **هودرا** نیز موجود است.

بررسی دقیق از ترجمه مارژولیوت ـ با برگردانی از پارسی جدید ـ در نوشته ای تحقیقاتی از این نویسنده به چاپ خواهد رسید

مأخذ : The Universality of the Church of the East
How Persian was Persian Christianity? by : Christopher Buck
Journal of 'The Assyrian Academic Society' Vol. X, No. 1, 1996'

فصل سوم

آیا (شورای) افسس اتحاد به‌وجود می‌آورد یا نفاق؟
ارزیابی مجدد شورای افسس
دیدگاه کلیسای شرق آشور

الف) مقدمه

هنگـامی که پـاپ ژان پل دوم و پـاتـریـارک مـار دنخـای چهـارم بـیـانـیهٔ مـشـتـرک مسیح شناسی را در رم در تاریخ ۱۱ نوامبر ۱۹۹۴ امضا کردند، کلیسای آشوری شرق و کلیسای کاتولیک اتحاد خود را با ایمانداران به عیسی مسیح، علیرغم سوء ظنهای دوجانبهٔ گذشته که در نتیجهٔ تفسیرهای متفاوت از شورای افسس به وجود آمده بود، تأیید نمودند. هم پاپ و هم پاتریارک اعلام داشتند که قسمت اعظم جر و بحثهای گذشته که منجر به تکفیرها شده بود... و نفاقی که از این طریق پدیدار گشت به دلیل سؤتفاهم بوده است.[۱] پاپ در یک خطابهٔ تاریخی شاخص و دلپذیر حین معرفی پاتریارک به ایمانداران در رم، رسماً اعلام داشت «(این) بیانیه... جدایی ایجاد شده توسط شورای افسس در سال ۴۳۱ را از بین خواهد برد». آشکار بود که توسط این بیانیه هردو رهبر کلیساهای مربوط درواقع به یکی از اختلافات بسیار قدیمی مسیح شناسی در مسیحیت پایان می‌دادند و بدین ترتیب به طور مؤثر روندی را آغاز می نمودند که هدف نهایی آن التیام جراحتی است که بیش از ۱۵۰۰ سال در کلیسا، بدن مسیح، دوام آورده است. با وجودی که برحسب کلیساهای کاتولیک و آشوری، موضوع شورای افسس توسط این بیانیه مورد بحث قرار گرفته و به طرز موفقی حل شده، در این مقاله که عنوان آن توسط "Pro Oriente Ecumenical Foudation" پیشنهاد گردیده، تلاش خواهد شد تا با عطف به گذشته نقطه نظرهای کلیساهای شرق نسبت به شورای افسس با نگاهی به روابط فی‌مابین کلیساهای ارتدکس و کلیساهای شرق بررسی شود.

در این مفهومِ جهانی محاوره‌ای[۲] است که این مقاله آماده شده تا درک و نقطه نظر

۱- رجوع کنید به تاریخ کلیسای شرق، جلد اول، صفحه ۱۷۰، «بیانیه مشترک مسیح شناسی بین کلیسای کاتولیک و کلیسای شرق آشور»

۲- بلافاصله بعد از امضای بیانیه مشترک مسیح شناسی تعدادی از کلیساهای ارتدکس در روح حسن نیت اشتیاق خود را برای بررسی مجدد موضعی که قرنها برضد کلیسای شرق برقرار بوده ابراز داشتند. این روحیه جدید در روند گفتگو مابین کلیسای آشوری و شورای خاورمیانه ای کلیساها، که از سال ۱۹۸۵ در جریان بوده بازتاب یافت. بدین

کلیسای آشوری را نسبت به افسس روشن سازد تا بتوان به تفاهم و آشتی بیشتری با کلیساهای ارتدکس رسید. بخش دوم این مقاله به درک تاریخی کلیساهای شرق از شورای افسس می پردازد که در رابطه با تعلیم سیریل و رفتار او نسبت به نسطوریوس است. سپس در بخش سوم به پیشرفتهای الهیات زمان حاضر مابین کلیساهای قبطی و آشوری که شکاف مابین سنت مسیح شناسی کلیسای شرق ـ بین النهرین و سنتهای قبطی ارتدکس اسکندری را باریکتر کرده است خواهیم پرداخت.

ب) درک کلیسای آشوری شرق از مفهوم تاریخی افسس.

دو نکتهٔ مهم وجود دارد که می باید قبل از شروع بحث روشن گردد. این که کلیسای شرق در بحثهای شوراهای جهانی در قلمرو امپراتوری روم منجمله شورای افسس شرکت نمی نمود یک موضوع تاریخی است، زیرا در این شوراها نه فقط بحثهای مذهبی و مسائل جهانی بلکه موضوعات مملکتی در جهان امپراتوری بیزانس نیز مطرح می شد. پدران کلیسای شرق از هرگونه شراکتی در چنین گردهمایی در غرب محروم بودند. یکی از دلائل برای این موضوع فاصله خودخواسته ای بود که به دلیل این واقعیت که در زمان مورد بحث، امپراتوری پارس در شرق اغلب درحال جنگ با امپراتوری بیزانس در غرب بود، ایجاد گشته بود. واقعیت مهم دیگر این است که از تشکیل شورای افسس به بعد کلیسای آشوری شرق هرگز تا به امروز با کلیسای کاتولیک یا هر کلیسای ارتدکس دیگر به طور رسمی نزدیک نشد تا رسماً شورای افسس را بپذیرد یا مردود بداند.

به علاوه نظر کلیسای شرق دربارهٔ شورای افسس تحت تأثیر دو تعمق که به وجود آورندهٔ حکم مافوق آن دربارهٔ شورا هم بود قرار داشته. اولین موضوع سوءظن کلیسای آشوری دربارهٔ فرمول مسیح شناسی سیریل: «یک ذات در خدای کلمهٔ تن گرفته» است. دومین موضوع نحوه عمل سیریل اهل اسکندریه همراه با شورای افسس می باشد که با نسطوریوس و تعلیمات وی برخورد نمودند.

سبب در اکتبر ۱۹۹۵ MECC رسماً عضویت کلیسای شرق در درون فامیل کاتولیک کلیساهای خاورمیانه را پذیرفت. دلائل اصلی بر این که ارتدکسها بر الهیات کلیسای شرق انتقاد کرده بودند این بود که تصور می شد مسیح شناسی کلیسای شرق حاوی عناصر بدعت گزاری است زیرا شورای افسس را با دیدی منفی ارزیابی نموده بود. این گونه عناصر بدعت گزار عمدتاً حاصل استفادهٔ کلیسای آشوری از دستورالعمل مسیح شناسی «دو ذات و دو اقنوم (qnome) در یک شخصیت (Parsopa)» بوده و این در انجام مراسم نیایشی تأثیر داشت. با همین جدیت برای ارتدکس شرق، تکفیرهایی بر سیریل اهل اسکندریه و سوروس اهل انطاکیه و در عین حال احترام و تعلق خاطری نسبت به نسطوریوس و تئودور وجود داشت.

فرمول «یک ذات خدا، کلمهٔ تن گرفته» سیریل

روابط مابین کلیسای پارس در شرق و کلیسا در غرب متناوباً تحت فشار بوده، حتی قبل از تشکیل شورای افسس. این به دلیل وجود آمدن بعضی بدعتها مخصوصاً آریانیسم و آپولیناریانیسم در سرزمینهای رومیان بوده. این دو نگرش به اندازهٔ کافی در غرب نفوذ یافته بودند تا مخاطره انگیز تلقی شوند. از یک سو، پدران اسکندری پیشروان مخالف چنین بدعت‌گذاریهایی بودند و با دفاع از ایمان نقشی حساس در توسعهٔ اصول عقیدتی کلیسای اولیه در قلمرو تثلیث اقدس و مسیح شناسی ایفا می نمودند. و از سوی دیگر، اسقفان شرق در بین النهرین علیا و انطاکیه نیز با چنین موضوعاتی سرگرم و مخصوصاً متوجه و نگران تهدید آپولیناریانیسم بودند، و بدین سبب در اندیشه و زبان اختلاف به وجود آوردند تا بتوانند تعلیمات کلیسای جهانی را به رشتهٔ تحریر درآورند، گرچه با تأکید الهیاتی متفاوت. این دو مرکز اغلب با هم در رقابت و گاه در مشاجره بودند، حتی هنگامی که به نظر می رسید قصد دارند معنی مشابهی از رازهای خدا و تن گیری را بیان کنند. بنابراین اختلافاتی به وجود آمد که قسمت اعظم آن به این حقیقت که هر مکتب فکری دسته ای از فرضیات و واژه نگاریهای مشخصی را به کار می گرفت مربوط بود.

الهیدانان کلیسای «پارس» در شرق متعهد به الهیات سنتی بین النهرینی دربارهٔ «دو ذات» بودند. تفکر ارسطویی بر نگرش فلسفی آنان که بر تفسیر تاریخی و صریح و کلمه به کلمهٔ کتاب مقدس تأکید داشت تأثیر گذارده بود. آنها تن گیری کلمه را مشخصاً با واژه هایی توصیف نمودند که بر واقعیت تاریخی «بشریت» مسیح تأکید داشت. عنصر الزامی در این نگرش تمایزی در سطح واژه نگاری یا فرمول بندی به منظور تأکید بر واقعیت اساسی و صریح الوهیت و بشریت مسیح هردو بود. آنها بنابراین هر فرمولی را که بر اتحاد ذات تأکید یا آن را تداعی می نمود مردود دانستند. الهیدانان در مکتب ادسا و نصیبین و نیز در انطاکیه بر کامل بودن هر ذات تأکید می کردند و محتاطانه مابین نسبتهای الهی و بشری تفاوت قائل می شدند و آنها را به این یا آن ذات منسوب می دانستند. منطق موجود در پشت این فرمول تعلیماتی بسیاری انگیزه های خود را از ضدیت با نظریات مذهبی آپولیناریانیسم، که با غیرت بر علیه آن مبارزه می کردند تا ایمان رسولی خودشان را از ارتدکس محافظت کنند، کسب می نمود.[3]

۳- ضدیت با آپولیناریوس انطاکیها و الهیدانان کلیسای شرق را مجبور کرده بود تا با این بدعت‌گزاری مبارزه کنند. در اعتراض به ادعای او که کلمهٔ تن‌گرفته بشریت ناکاملی را بر خود گرفته، آنها مدعی بودند که اگر قرار است نجات حاصل شود یکتا مولود می باید بشریت کاملی را پذیرفته باشد. به علاوه آنها مدعی بودند که نظریهٔ آپولیناریوس از الهی بودن جسم مسیح فقط تداعی کنندهٔ این است که عیسی یک بشر واقعی نبوده بلکه فقط به نظر چنین می‌آمده. آنها برعکس، تأکید داشتند که دو ذات کامل الهی و بشری می توانستند متحد شده و یک انسان

از طرفی دیگر زبان الهیاتی اسکندریها به مقدار قابل توجهی تحت نفوذ افلاطونیون بوده درحالی که در بین النهرین و انطاکیه برعکس تحت تسلط تفسیرعرفانی، غیر قابل درک برای بشر، و کتاب مقدسی قرار داشته است. این اختلاف در نگرش و شیوه موجب ایجاد برخورد مابین دو سیستم، در رابطه با خصوصیات زبان مورد استفاده یا رد شده توسط یک طرف یا طرف مقابل، شد.[۴] در نتیجه الهیدانان بین النهرین هنگامی که شنیدند یک نفر اهل اسکندریه اصرار می ورزد که خدای کلمه متولد شد، یا این که او رنج کشید یا مُرد و یا از مردگان برخاست مظنون شده بودند. بعضیها این طور تفسیر کردند که این به معنی به زیر سؤال بردن تغییر ناپذیری و تألم ناپذیری است، گویی ذات الهی به طور طبیعی مقهور آغاز، یا پایان گشته یا به تغییر و یا تحمل درد و رنج وادار گردیده. از دیدگاه بین النهرینی اسکندریها به نظر می رسید که اهمیت بشریت عیسی در تن گیری را به کناری نهاده و احتمالاً کاملیت درونی او را انکار نموده اند. این نهایتاً به جدالی آشکار دربارهٔ خصوصیت عنوان «مادر خدا»(THEOTOKOS) نبرای باکرهٔ مقدس انجامید، واژه ای که به شدت مورد علاقهٔ مردم اسکندریه و اهالی قلمرو امپراتوری که تحت نفوذ آنان قرار داشت بود.[۵]

پدران دیوفیزیت (پیروان عقیده دو ذات در مسیح) که مجذوب شدت درگیری خود با آپولیناریوس بودند نمی توانستند هیچ گونه نارضایتی واقعی مابین آنچه آپولیناریوس حمایت کرده بود و تعلیمات سیریل، پاتریارک اسکندریه، که رهبری جناح ضد نسطوریوس را در افسس برعهده داشت ببینند. فرمول سیریل «یک ذات تن گرفتهٔ کلمهٔ خدا» به نظر می رسد که منشأ آن از آپولیناریوس بوده باشد، با وجودی که سیریل به غلط

واقعی به وجود آورند، یعنی این که موجودیت هم زمان دو اصل شاخص در یک فرد قابل درک است. نتیجه گیری آنها این بود که اگر مسیح یک روح بشری واقعی ـ که قادر به انتخاب خوب و بد باشد ـ نمی داشت در اتحاد با این الوهیت، نجات بشریت نمی توانست روی دهد.

۴- برای معرفی به بحثی درخصوص اختلاف مابین مسیح شناسی اسکندریه ای و انطاکیه ای به مقالهٔ «هفت شورای اولیهٔ جهانی» اثر Leo Donald Davis رجوع شود. نویسنده جهت گیری فکری هرکدام از این دو مکتب را باز هم آشکار می کند. همچنان که تمام فیلسوفها اصولاً طرفدار ارسطو یا افلاطون هستند تمام الهیدانان در مسیح شناسی نیز یا پیرو انطاکیه هستند که با عیسی از اناجیل نظیر شروع کرده و تلاش به توجیه این دارند که چگونه این انسان خدا هم هست، یا طرفدار اسکندریه که با کلمه در پیشگفتار یوحنا شروع می کند و تلاش دارد تا مفاهیم لوگوس را که تن می گیرد درک کند.

۵- نسطوریوس، پاتریارک قسطنطنیه که در انطاکیه تعلیم یافته بود، این واژه را به عنوان غیرمناسب مردود دانست او واژهٔ «مادر مسیح» (Christokos) یا «مادر خداوند ما» را ترجیح می داد: او هر دو واژه را به اندازهٔ کافی گسترده می دانست که بتوانند هر دو ذات او هم بشری و هم الهی را دربر بگیرند اما به طور خاص تغییرناپذیری و تألم ناپذیری الوهیت او را زیر سؤال نمی برد.

آن را به آتانازیوس نسبت می‌داد، و این فرمول در نظر نسطوریوس و شرقیها در حکم پذیرش جدید همان کفرگویی بود. به نظر می‌رسد که سیریل توسط این جمله قصد داشته بریکی بودن ذات بشری و الهی در شخص خداوند ما پس از تن‌گیری او تأکید گذارد، اما او با این کار آتش سوءظن را در میان شرقیها که بر واقعیت صریح دو ذات پس از تن‌گیری تأکید داشتند بیشتر دامن زد. «یک ذات خدای کلمه» پس از اتحاد به نظر می‌رسید که تداعی می‌کند که یک یا هردو طبیعت «در اتحاد با یکدیگر» به نحوی در جوهرهٔ ذات خود مصالحه کرده باشند.

رفتار سیریل در مورد نسطوریوس در افسس

غیرت نسطوریوس در بحث مسیح‌شناسی او با سیریل عمدتاً با هدف دور نمودن ظهور یک فرم جدید از آپولیناریانیسم بوده. نسطوریوس فکر می‌کرد که فرمول سیریل درد و رنجهای خدا-انسان را به ذات لوگوس نسبت خواهد داد. چنین فرمولی کاملاً غیرقابل قبول بود زیرا هیچ ریشه‌ای در کتب مقدسه و یا در بیانیهٔ شورا نداشت. او به علاوه فکر می‌کرد که این فرمول حیات اصیل بشری را که استاد در آن در حکمت رشد کرد، وسوسه شد و درد و رنج کشید و بنابراین به طرز مؤثری تمام بشریت را نجات بخشید در نظر نگرفته است. اما نسطوریوس نهایتاً به اشتباه قضاوت کرد و چنان که حوادث بعدی شهادت می‌دهند، سیریل آن بدعتی را که نسطوریوس به آن مشکوک بود تبلیغ نمی‌کرد و تعلیم او، پس از بررسیهای دقیق، در نهایت مورد تأیید روم و پس از قدری مصالحه مورد تأیید حتی انطاکیه قرار گرفت.

اما آیا نسطوریوس محاکمه‌ای عادلانه دریافت کرد؟ پس از بررسی دقیق می‌توان نتیجه گرفت که ایرادهای نسطوریوس براساس اختلافات بنیادین در واژه پردازی مابین دو مکتب استوار بوده است. صداقت و شجاعت می‌توانست به درگیری خاتمه دهد و، حتی بیشتر، تمام کلیسا را از خصومت و سوءظنی که می‌باید برای قرنها در میان اعضایش تحمل کند آزاد سازد. به‌جای این، یک شورای پُرتلاطم به وجود آمد و سیریل در نقش هم مدعی‌العموم و هم قاضی برای نسطوریوس عمل می‌کرد.

محاکمهٔ نسطوریوس در افسس که در آن او محکوم گشت توسط کلیسای شرق همیشه به عنوان عملی غیرقانونی و ناعادلانه تلقی گردیده. می‌باید توجه داشت که در خارج از کلیسای شرق افرادی با سوابقی خدشه‌ناپذیر همانند محققین ارتدکس نیز با این قضاوت موافق بوده‌اند، و جو پراغتشاش و تلخ افسس را به خصومت شخصی و جاه‌طلبیهای

سیاسی سیریل نسبت داده‌اند. آندره هالوکس الهیدان کاتولیک رومی در سال ۱۹۹۲ در مقاله‌ای این روند را به همان شیوه‌ای که پدران کلیسای شرق توصیف نموده‌اند بیان می‌کند. که خلاصهٔ آن چنین است:

آنچه در واقعیت اتفاق افتاد این بود که سیریل شورایی را که امپراتوری تشریح اصول عقیدتی آن را خواستار شده بود «بدون هیچ اختلاف عقیدهٔ زاییده شده از سوءظن» تغییر داد. او به طور غیرقانونی دادگاهی برپا کرد که در آن قاضی شاکی نیز بود و اتهامات مورد تأیید قرار نگرفتند. این دادگاه به دلیل قصور فقط می‌توانست به عنوان جلسهٔ بحثی سؤال برانگیز خاتمه یابد. ولی با وجود این، این جلسه بحث بزودی به عنوان تکفیر آموزه‌ای که به اسقفان مشرق زمین توسط امپراتوری که بیشتر و بیشتر بر ضد اسقف اعظم پایتخت خود خصومت می‌ورزید نسبت می‌دادند، پایان می‌یافت.

کلیسای شرق احساس می‌کند که چنین مسائل تاریخی که به علت فقدان درک صحیح و متقابل از یکدیگر به وجود آمد در نهایت حل مسائل در دست تعمق و بررسی را غیرممکن ساخت. نظر ما دربارهٔ افسس همیشه به توسط این برداشت شدیداً تیره و تار بوده است. درواقع هرگونه راه‌حلی برای این اختلاف می‌بایستی تا تشکیل شورای کالسدون به تعویق می‌افتاد، و کلیسای شرق ترجیح داد که وضعیت مقام شخصی نسطوریوس را به خدا واگذار نماید.

پی‌آمد

نتایج آنچه که در سال ۴۳۱ و سپس ۴۳۳ در افسس روی داد موجب شد که تعداد کثیری از خادمین اهل انطاکیه و بین‌النهرین علیا از تمام سطوح احساس کنند که بیش از حد به سیریل امتیاز داده شده، و بسیاری از اینها تبعید شدند، برخی نیز به سوی جوامع مسیحی در پارس که حالت دوستی بیشتری داشتند روانه گردیدند. اما در مورد پیروان سیریل در اسکندریه (جایی که امروزه به عنوان مقر اسقف نشین قبطیها شناخته می‌شود)، آنها نیز بیگانه شدند، مخصوصاً وقتی که شورای کالسدون در سال ۴۵۱ تأیید کرد که مسیح «یک شخص در دو ذات» است. این به نظر آنها نفی قهرمان بزرگ آنها سیریل و تسلیم شدن در برابر طرز تفکر نسطوریوس بود.

فرمول مسیح شناسی شورای کالسدون مورد قبول الهیدانان کلیسای شرق قرار گرفت. اما به هرحال مابین «شخص» و «طبیعت» یک واژهٔ فلسفی سومی به نام hypostasis (هیپوستاسیس یا اقنوم، شخصیت کامل عیسی که مرکب از جنبهٔ الهی و بشری دانسته

شده) قرار داده شد. در شورای کالسدون واژه «اقنوم» به عنوان مترادف برای «شخص» به کار برده می شد. تا آن زمان این واژه به جز در اسکندریه به چنین صورتی به کار برده نشده بود. تقبل نحوهٔ استفاده اسکندریها از اقنوم، بدین معنی، که تعریف مجدد آن به منظور استفاده در مسیح شناسی موجب شد که اسقفان در کالسدون یک شخص/اقنوم واحد را در مسیح تن گرفته تأیید کنند. اما در کلیسای شرق همانند آنچه که در گذشته بوده از اقنوم به عنوان مترادفی برای ذات یا طبیعت (nature) استفاده می شد. یک «ذات» یک مقولهٔ شناخته شده و مسلم بود، توصیفی از یک نوع کلی که دارای تمام خصوصیات به ارث برده شده در آن نوع می باشد. از طرفی دیگر اقنوم نمونهٔ قاطعی از یک چنین ذات اثبات شده ای بود، نمایندهٔ واقعی آن ذات.[۶] تصور بر این بود که «شخص» یک اقنوم را به وجود می آورد که به طرز بی مانندی از سایر اقانیم همان ذات متفاوت است.[۷]

این استفاده طولانی و آشنا از اقنوم (qnomaدر سریانی) موجب شد که فرمول کالسدونی «یک شخص، یک اقنوم» برای شرقیها به نظر یک اشتباه و یا راهی از درب عقب است به سوی تأیید مجدد همان فرمول «یک ذات» سیریل. در نتیجه کلیسای شرق تا ۱۵۰ سال بعد از شورای کالسدون بسیار محتاطانه از استفاده از واژهٔ اقنوم در فرمولهای رسمی مسیح شناسی خود در اسناد مختلف مجمع اسقفان اجتناب ورزید. با وجودی که اکثریت اسقفان و معلمین به حق جویان خود با فرمهای قدیمی تعلیم می دادند، یعنی یک شخص در دو ذات اقنوم شده، به هرحال، بیانیه های رسمی کلیسا فقط بر یک شخص در دو ذات تأکید ورزید، آشکارا از استفاده از واژهٔ مورد اختلاف یعنی «اقنوم» احتراز نمود و بدین وسیله ابهام گسترده در میان اسقفان در مورد فرمول کالسدونی را برملا ساخت.

ج) دورنمایی از هماهنگی با افسس: گفتگوی غیررسمی آشوریها- قبطیها

به دنبال تصمیمات شورای افسس مخصوصاً به موازات تکامل و فرم گیری آنها از طریق مصالحه هایی که در سال ۴۳۳ و در کالسدون در سال ۴۵۱ صورت گرفت، آنچه که

۶- hypostasis (هیپوستاسیس یا اقنوم) دربرگیرندهٔ ousia «جوهرهٔ» آن ذات ـ در انسان می بود: یک جسم، نفس، روح و غیرو. به جز در معدودی تفاوتی با هیچ کدام از اقانیم از همان ذات نداشت و فقط با اقانیم سایر ذاتها تفاوت داشت. یک «شخص» به عنوان اقنوم به اضافه تمام نسبتهای تصادفی چه درونی «و چه بیرونی» توصیف می شد که یک هیپوستات را از دیگری از همان ذات ـ در انسانها: رنگ مو، قد، رنگ پوست، جنسیت و غیرو یا سطح حکمت، مخصوصاً دانش، مهارت در حرفه ای یا سایر استعدادها متمایز می سازد.

۷- یک هیپوستات از طریق شخص به یک موضوع قابل توجه برای خود تبدیل می شود نه فقط به عنوان نمونه ای از طبیعت داده شده. از طریق «شخص» ما «پولس» یا «پطرس» را می شناسیم که در نظر ما فرضاً تواناییها، علائق و استعدادهای متفاوتی دارند. طبیعت هیپوستاسیس شدهٔ پولس یا پطرس مشابه هستند، اما شخصیت هرکدام از آنها انحصاراً متعلق به خود آنهاست.

در هستهٔ مرکزی اختلاف مسیح شناسی مابین کلیسای شرق و غرب قرار داشته یک سوءتفاهم در مورد تفسیر و استفاده از واژهٔ «اقنوم» می باشد. امروزه الهیدانان کلیسای شرق آگاهانه برای برخورد با پیچیدگیهای این مناقشهٔ واژه پردازی و روشن ساختن واژه ها و فرمولهای مسیح شناسی فعالیت می نمایند، تا کلیسای شرق بتواند فاصله به وجود آمده با افسس را بار دیگر ارزیابی نموده و کالسدون را کاملاً پذیرا شود. درعین حال، انتظار می رفت که کلیساهای کاتولیک و ارتدکس نیز قضاوت خود را دربارهٔ آشوریها و کلیساهای آنها مجدداً ارزیابی نمایند. با انگیزهٔ پیشرفت که مشخصهٔ تلاشهای کلیسا در زمان حاضر است و در هنگامی که برای نزدیکی با یکدیگر قدم برمی دارند، این مأموریت به تعدادی از الهیدانان در کلیساهای مختلف که به طور صمیمانه ای به دنبال پیدا نمودن راه حلی بودند داده شد. اولین و شاخص ترین نتیجهٔ به دست آمده امضای بیانیه مشترک مسیح شناسی مابین کلیساهای کاتولیک و آشوری بود. درحالی که تهیه مقدمات برای این واقعهٔ تاریخی درجریان بود، در سالهای اخیر تلاشهای شورای جهانی کلیساهای خاورمیانه و بنیاد طرفدار شرق نیز شکافی که ناشی از سوءتفاهم و عدم اعتماد مابین کلیساهای آشوری شرق و کلیساهای ارتدکس شرق بود را به مقدار قابل توجهی پر نموده است. پیشرفت حاصله از طریق این گفتگوها به دلیل تعمق شدید مذهبی حسن نیتی است که هردو طرف ابراز داشته اند.

کلیسای آشور که مسیح شناسی «دیوفیزیت» قاطع را به ارث برده تلاش نموده است تا ایمان مسیح شناسی خود را برای قبطیها، پیروان سیریل و مسیح شناسی miaphysite قاطع اسکندری را روشن کند، و آنها نیز چنین کرده اند. این روند تشریح و روشن سازی گفتگویی دائمی شده بود که عمدتاً در کشورهای خاورمیانه در سالهای ۱۹۹۰ تا ۱۹۹۴ جریان داشت. جواهر تاج این گفتگو توافقی کلی در ژانویه ۱۹۹۵ بود که تأیید آن هنوز در گرو اقدامات هردو کلیساست. حُسن نیت هرطرف در گفتگو، در بررسی متقابل ایمان یکدیگر و واژه پردازی که آن را در روح صداقت و بانیایش بیان می دارد نشان داده می شود. چون پیش نویس این موافقتنامه می باید توجه کامل و تأییدات مجامع اسقفان هر دو کلیسا را به دست آورد هنوز زود است که به محتویات دقیق و توصیه های آن اشاره نماییم. به هرحال، در رابطه با وضعیت روابط آتی مابین دو کلیسا هردو طرف خدا را سپاس می گویند که آنها را در کشف مجدد کاملیت ایمان که آنها را به اتحاد درآورده یاری داده است،، و بنابراین خود را به انجام هرکاری به منظور از بین بردن موانع گذشته که هنوز از برقراری مشارکت کامل مابین آنها جلوگیری می کند متعهد می دانند.

مسئلهٔ قضاوت کلیسای شرق در مورد شخص سیریل و مسیح شناسی او جزیی از این بحث بوده است. در نور روشن گریهای تازه، از طریق ملاقاتهایی که توسط MECC انجام شد، هیئت نمایندگان کلیسای شرق توانست تمایزی مابین مسیح شناسی سیریل و نحوه ای که او به مقابله با نسطوریوس پرداخت قایل شوند و ضمن پذیرفتن اولی با دومی به مخالفت پرداختند. به منظور نشان دادن دقیق این ارزیابی مثبت افکار سیریل مسؤولان کلیسای آشور در این اواخر تصمیم گرفته اند که سیریل اهل اسکندریه و سوروس اهل انطاکیه را از تکفیرهایی که به آنها نسبت داده شده مبرا دانند.[۸] اجرای مراسم شرعی واقعی هنوز در انتظار تأییدیه مجمع آینده اسقفان کلیسای شرق در سال ۱۹۹۷ است. مضافاً در تلاش برای توسعه بخشیدن به این رابطهٔ جدید با برداران ارتدکس کلیسای شرق، این کلیسا بر متونی که درطی گفتگو و بحث دربارهٔ «دوازده تکفیر» برضد نسطوریوس در این رابطه به آنها ارائه شده دقیقاً تعمق نموده است. ده سال قبل حتی تصور چنین پیشنهادی غیرممکن بود. اما با وجودی که تکفیرها توسط سیریل برضد نسطوریوس، اسقفان شرق، و مسیح شناسی درک شده توسط آنها بود، کلیسای شرق توانست بر مسائل مورد اختلاف افسس که در آن این تأییدات انجام گردید غلبه نموده و اساسی برای توافق با افکار سیریل بیابد. انسان فقط می تواند نیایش کند و امیدوار باشد که برادران ارتدکس شرقی، از تمام سنتهای کلیسایی در آینده ای نزدیک، قادر باشند قدمهای مشابهی همانند کلیسای آشور برداشته و در ورای سوءتفاهم تاریخی، سوءداوریها و یا هرگونه مشکلی که آنها هنوز هم با مسیح شناسی نسطوریوس دارند قرار بگیرند، که به نظر من امروزه به عنوان تعلیمی ارتدکسي توسط محققان امروزی ارزیابی، درک و تقبل شده است.

هم خود گفتگو و هم توصیه های مورد قبول آن دستآوردهای تاریخی هستند برای بهبود جو مابین این دو سنت باستانی مذهبی. کلیسای شرق نیاز به ادامهٔ این گفتگو را درک می کند و از صراحت برادران قبطی استقبال می نماید ـ مخصوصاً از همبستگی هوشمندانهٔ بعضی از متخصصین / خادمین جهانی که حساسیت و عمق دانش آنها در این مسائل مثمرثمر بوده است. به ارادهٔ خدا آنها برای حیات بسیاری میوه خواهند آورد.

۸- شخصیت و مسیح شناسی سوروس اهل انطاکیه درطی بحثها مابین آشوریها و قبطیها در صوم Anba Bishoy مورد بررسی قرار نگرفت اما وابستگیهای ممتد قومی، زبانی و اجتماعی که آشوریها را با برداران ارتدکس سریانی خود مرتبط می سازد- و هنگامی که آنها توسط یافته های مذهبی این یا سایر رویارویيهای جهانی تقویت شدندـ سلسله مراتب آشوریها را ترغیب نمود تا نام سوروس اهل انطاکیه را همراه با سیریل اهل اسکندریه آن از تکفیرهای مورد بحث معاف نمایند.

د) نتیجه‌گیری

به توسط این گفتگو برای آشوریها آشکار شد که قبطیها گرچه «یک ذات از دو ذات» را تأیید می‌کنند اما اصرار بر درهم‌آمیختگی شاخص دو جزء تشکیل دهندهٔ این ذات دارند بدین معنی که بشریت مسیح و الوهیت او بدون ابهام، مخلوط نشده و دروناً کامل باقی می‌ماند. چنین آگاهی برای کلیسای شرق تعیین کننده بود، زیرا دقیقاً تا همین اواخر درک برعکسی از مسیح شناسی اسکندری در کلیسای شرق متداول بوده است. همین طور نیز آشوریها ایمان خود را در وحدانیت شخص مسیح و شناخت خود دال براین که بشریت او هرگز موجودیت مستقلی نداشته بلکه فقط به هستی آمد تا به عنوان وسیله‌ای نقلیه برای تن گیری خدای کلمه و عمل نجات بخش او عمل کند، از لحظهٔ باروری در رحم باکرهٔ مقدس و بدون هیچ زمان فی‌مابین یا فضا یا شرایط تأیید کننده. آشوریها با قبطیها در این که دو ذات در هنگام لقاح معجزه‌آسا متحد و جدانشدنی بوده‌اند و این که انسانیت عیسی همان بشریت پسر خداست ـ که به او و نه شخص دیگر تعلق دارد ـ توافق دارند. او موضوع تن گیری است. بشریت او در همان شخص پسر خدا در لحظهٔ تن گیری تجلی یافت.

هنگامی که این پیش نویس بیانیه توسط پاتریارکهای قبطی و آشوری امضا شود می‌توان گفت که دستاورد گفتگوی اخیر این است که برای حل اختلافات قبلاً آشتی ناپذیر که به طور تاریخی روابط مابین آنهایی را که سنتهای متفاوت مذهبی دارند تلخ نموده است، گامی بلند برداشته‌ایم. بنابراین موانعی که در افسس به وجود آمدند می‌باید به طرز بارزی کاهش یابند. اما یک موضوع مابین این دو شریک جدید در گفتگو حل نشده باقی می‌ماند که نمی‌توان بدون تعمق بیشتر و تعهد به محبت و مدارا و بحث با موفقیت برآن نائل شد و این سوءظن، سوءتفاهم و برخورد شخصیتی مابین دو حریف اصلی در این جر و بحث باستانی سیریل و نسطوریوس است که سد راه پیشرفت آینده خواهد بود.

قضاوت شخصی من این است که حتی اگر کلیسای شرق مایل باشد که به نقص دستورالعمل مسیح شناسی نسطوریوس[۹] اعتراف کند نمی‌باید او را به فراموشی سپارد یا

۹- یافته‌های اخیر محققین نشان می‌دهد که نسطوریوس ارتدکس بوده با وجودی که آنها هم چنین عقیده دارند که سیستم مسیح شناسی او با ایمانش به مسیح مطابقت نداشته ـ ایمان نسطوریوس به مسیح بسیار بهتر از مهارتهای او به عنوان یک الهیدان بود. ایمان او درواقع ارتدکس بود. او که الهیدانی نوآور نبود در بیان اتحاد دو ذات با طبقه بندیهای مناسب که بعدها در کالسدون روی آنها کار شد موافق نبود. او در حین تعمق مذهبی خود از مسیح شناسی انطاکیه‌ای بهره گرفت، و مسیح شناسی اسکندریه‌ای را به صورت تقلیل دهنده‌ای تفسیر نمود. به هرحال دلیل شروع دیگری وجود دارد به این مضمون که مسیح شناسی نسطوریوس درواقع در به کارگیری منطق تکامل یافته بود و این فاکتوری بود به نفع سیریل. نسطوریوس با داشتن مسیح شناسی غیرقابل انعطاف نمی‌توانست به تغییرات در واژه پردازی و جزئیات که سیریل به کار می‌برد تسلیم شود، جُرم نسطوریوس «خود را در تنگنا قرار دادن» بود.

ناسزا گوید. تفسیر کالسدونی، گذشته از هرچیز، نمایندهٔ تقارب و همآهنگی دو جریان فکری است که نسطوریوس و سیریل تلاش به دفاع از آن داشتند. ما همان‌گونه که جدیداً تلاش کرده‌ایم تا تفکر سیریل را از مفهوم مخالفتهای بسیار شخصی افسس جدا نموده و بر نگرانی ارتدکسی او برای ترویج استفاده از زبانِ بیان کنندهٔ وحدت شخصیت مسیح متمرکز سازیم باید تقاضا نماییم که به منظور درکِ نگرانی نسطوریوس برای پیشبرد استفاده از زبان بیان کننده ذات کامل و غیرقابل مصالحهٔ بشری و الهی مسیح، تلاشی صورت گیرد. ما همچنان که نمی‌خواهیم کسی یاد سیریل را ناسزا گوید، تقاضا داریم از ما خواسته نشود که از تحسین و سپاسگزاری طولانی خود برای نسطوریوس دست برداریم.

کلیسای شرق هرگز رسماً از طرف کلیسای کاتولیک یا هیچ‌کدام از کلیساهای ارتدکس دعوت نشد تا در رابطه با دستورالعمل مسیح شناسی شورای افسس موضعی رسمی اختیار نماید. اما امروزه در نور تحقیقات مدرن و تلاشهای جهانی معاصر منجمله تلاشهای بنیاد طرفدار شرق (Pro Oriente Foudation)، فرصتی عالی برای درک، ارج نهادن، و گفتگو جهت آشتی دوبارهٔ تعلیمات انکار شدهٔ مسیح شناسی و دستورالعملهای آنها فراهم شده. بنابراین وقتی که امروزه از کلیسای آشوری شرق سؤال می شود که «آیا افسس اتحاد می‌آورد یا نفاق؟» شخص قبل از دادن جواب لازم است دربارهٔ نکات ذیل تعمق نماید.

۱ـ از آن جا که هر بیانیهٔ مسیح شناسیِ تنظیم شده توسط سازمانی رسمی همانند یک شورا، یک مجمع اسقفان، یا یک کمیسیون تلاشی است برای توضیح راز غیر قابل توضیح تجسم خداوند و چون این واقعیت که هیچ فرمول تنها و یا سری اظهارات هرگز قادر نخواهند بود به وسیلهٔ کلمات جوهرهٔ ذات راز تن‌گیری خدا را بیان کنند، بنابراین من فکر می کنم که محتوای اظهارنظرهای مسیح شناسی شورای افسس الزاماً و در کمال احترام فقط یکی از اظهارنظرهای معتبر از هر دو سنت شرقی و غربی است که قانونی بوده و از اعتباری شاخص برخوردار می باشند.

۲ـ بحث مسیح شناسی که در سال ۴۳۱ میلادی امپراتور را بر آن داشت تا شورای افسس را گردهم آورد، به منظور حل مباحثات ممتد دربارهٔ چگونگی اتحاد ذات الهی و بشری در مسیح که حتی بعد از ختم شورای افسس برای سالها هنوز هم با شدت ادامه یافت، کلیسای جهانی نیازی مبرم به حصول نتیجه‌ای قاطع‌تر دربارهٔ این مشکل مسیح شناسی احساس کرد، که در نهایت به سال ۴۵۱ میلادی در شورای کالسدون به دست آمد. بنابراین فکر می‌کنم که محتوای مذهبی شورای افسس نیاز به بررسی دارد زیرا در شورای کالسدون از طریق دستورالعمل مسیح شناسی آن شورا که بدون هیچ ابهامی با صراحت بر واقعیت یکی

بودن هر دو ذات الهی و انسانی و خداوند و نجات‌دهندهٔ ما عیسی مسیح تأکید می‌کند به تکامل بهتر و ظریف‌تری رسیده.

۳ـ امروزه بذل توجهی خاص به تعاریف مسیح‌شناسی و فرمولی که به طور شرعی در کلیسای شرق مورد تأیید قرار گرفته نیاز است. و از آن جا که چنین اظهار نظرهایی در هر دو سنت شرق و غرب از یک کلیسای مقدس جامع و رسولی خداوند ما ناشی می‌شود ضروری است که تمام اظهارنظرهایی را که هماهنگ بوده و هدفی مشترک دارند درنظر بگیریم، زیرا آنها به یک سنت مسیحی غنایی روحانی و ثروتی مذهبی می‌دهند، هر اظهارنظری با اصالت فردی و اعتبار خاص خود. نهایتاً با این نکات در ذهن خود و براساس بررسیهای این مقاله می‌توانیم با عطف به گذشته این‌گونه نتیجه بگیریم: اگر مابین، اظهارنظرهای مذهبی که توسط سیریل در شورای افسس حمایت شد («تئوتوکوس [مادر خدا]»، «دوازده تکفیر» و غیره) و نحوه ای که سیریل و سایر اسقفان در افسس با نسطوریوس رفتار کردند تمایز قائل شویم، و اگر مسئلهٔ قبول افسس فقط محدود به پذیرفتن اولی است در این صورت من فکر می‌کنم که آشوریها باید این را به‌عنوان فرصتی برای پیشرفت به سوی آشتی جهانی و اتحاد کلیسایی درنظر بگیرند، زیرا کلیسای شرق می‌باید شورای افسس را به‌عنوان شورایی که باعث اتحاد کلیسا، «بدن مسیح»، می‌شود بپذیرد.

مأخذ : "Does Ephesus Unite or Divide?" by : Mar Bawai Soro
Journal of 'The Assyrian Academic Society' Vol. X, No. 1, 1996'

فصل چهارم

کلیسای نسطوری، نامگذاری اشتباه و تاسف‌بار

بر حسب یک درک بسیار گسترده از تاریخ کلیسا مباحثات مسیح شناسی قرن پنجم با تعریف ایمان توسط شورای کالسدون در سال ۴۵۱ به نتیجه ای خوشنود کننده رسید. این تعریف را هم (کلیسای) یونانی شرق و هم لاتین غرب پذیرفتند. فقط تعداد اندکی شرقیهای متعصب (آن طوری که تصویر مورد اختلاف نشان می دهد) از پذیرفتن تعریف شورا از ایمان خودداری کردند، چه از روی بی توجهی، حماقت، سرسختی، و یا حتی انگیزه های جدائی طلبانهٔ ملی: این افراد در یک سوی طیف الهیاتی نسطوریها، و در سوی دیگر مونوفیزیتها بودند ــ هر دو بدعت‌گزار، اولی شورای افسس (۴۳۱) را مردود می‌دانست و در مسیح تن‌گرفته دو شخصیت را محسوب می‌کرد، و دومی شورای کالسدون را مردود دانسته و ادعا می‌کرد که طبیعت بشری مسیح توسط طبیعت الهی او بلعیده شده است.

احتیاجی به گفتن نیست که چنین تصویری یک کاریکاتور بی نهایت بدجنس است که ریشه های آن در سنت تاریخ نویسی مخالف قرار دارد که در واقع در تمام کتب درسی دربارهٔ تاریخچهٔ کلیسا از عهد عتیق تا به امروز غالب بوده، با این نتیجه که واژهٔ «کلیسای نسطوری» وجه اشاره استانداردی برای کلیسای شرق باستانی شده که در قدیم خود را «کلیسای شرق» می نامید، اما امروزه لقب کامل تری برای خود ترجیح می‌دهد: «کلیسای آشوری شرق». چنین وجه اشاره ای نه تنها بی‌حرمتی نسبت به اعضای امروزی این کلیسای محترم است، بلکه هم‌چنین ــ همان گونه که این مقاله سعی به نشان دادن آن دارد ــ نامتناسب و گمراه کننده است.

واقعیت پنهان در پشت جدائیهائی که به دلیل مباحثات مسیح شناسی در مورد رابطهٔ انسانیت و الوهیت در مسیح تن‌گرفته ایجاد گردیده، بسیار پیچیده تر بود از آنچه که کاریکاتور مزبور پیشنهاد می کند. در حالی که کاملاً صحیح است که کلیسای آشوری شرق هرگز شورای افسس را نپذیرفت، و کلیساهای ارتدکس مشرق زمین نیز به نوبهٔ خود، تعریف آموزه ای شورای کالسدون را مردود دانست، هر کدام دلائلی قابل قبول برای چنین کاری داشتند. در مورد شورای افسس، این به هیچ تصمیم آموزه ای بستگی نداشت (شورا هیچ تعریفی از ایمان اعلام نکرد) بلکه به نحوهٔ عمل غیر معمول آن که کلیسای شرق همیشه بر علیه آن ــ و نه بدون دلائلی کافی ــ مخالفت ورزیده است بستگی دارد. شورای

کالسدون نیز از دیدگاهی کاملاً متفاوت نگریسته می شود: در حالی که از نظر آنچه که شخص می تواند کلیسای لاتین و یونانی بنامد این شورا آشتی میان سنتهای انطاکیه ای و اسکندریه ای را دربارهٔ مسیح شناسی و دستاورد مباحثات مسیح شناسی به ارمغان آورد، از دیدگاه مدیترانهٔ شرقی کالسدون مسلماً به اندازهٔ کافی با تجربه نبود که نقطهٔ پایانی بر مباحثات بگذارد، بلکه موجب جر و بحثهای بیشتری شد که تا قرن هفتم هنگامی که فتوحات اعراب به طرز مؤثر دیدگاههای مختلف کلیسائی را که به وجود آمده بودند سخت ساخت ادامه یافت. و این دیدگاهها هستند که امروزه هنوز هم در کلیساهای مختلف مسیحی در خاورمیانه دربارهٔ آنها تعمق می شود. به طور خاص، تعریف کالسدونی ایمان، که می گوید مسیح با دو ذات تجسم یافت و شامل یک طبیعت هیپوستاسیس و یک شخص بود و بسیار دور از این که به عنوان حد واسطی ارضا کننده مابین دو غایت پذیرفته شود توسط بسیاری مصالحه ای غیر کافی تلقی شد، که منطقی نبود زیرا (بسیاری دلیل می آوردند)، که اگر شخص دربارهٔ دو ذات صحبت می کند، این (وجه مصالحه) تداعی کنندهٔ دو اقنوم است، و اگر از یک اقنوم صحبت می کند این تداعی کننده یک ذات است. تهمت غیر منطقی بودن بر علیه تعریف کالسدونی ایمان نه تنها توسط الهیدانان سنت ارتدکس شرقی مسیح شناسی اسکندریه ای همانند سوروس اهل انطاکیه صورت گرفت، بلکه هم چنین توسط الهیدانان کلیسای شرق، همانند کاتولیکوس عیسویاب دوم (۴۶-۶۲۸) که این چنین اظهار نظر می کند:

گرچه کسانی که در شورای کالسدون گردهم آمدند با این نیت زیور یافته بودند که ایمان را دوباره برپا کنند اما از ایمان حقیقی، به دلیل جمله پردازی ضعیف که با معنی مبهم ملبس شده بود، به بیراهه رفتند و سنگ لغزشی را برای بسیاری تدارک دیدند. و با وجودی که، به تصور خودشان، با اقرار به دو ذات ایمان حقیقی را حفظ کرده بودند اما فرمول «یک اقنوم» آنها به نظر می رسد که اذهان ضعیف را به وسوسه انداخته باشد. در نتیجهٔ این وضعیت یک تناقض به وجود آمد، زیرا با فرمول «یک اقنوم» آنها اقرار به «دو ذات» را خراب کردند، در حالی که با «دو ذات» آنها «یک اقنوم» را ملامت کرده رد می نمایند. بنابراین آنها خود را بر تقاطع دو جاده ایستاده دیدند، و لرزان از صفوف متبارک ارتدکسی دور شدند، اما با وجود این به اجتماعات بدعتگزاران نپیوستند، آنها هم خراب کردند و هم بنا نمودند، در حالی که برای قدمهای خود پایه ای نداشتند. در کدام جبهه باید آنها را منظور کنیم نمی دانم، زیرا همان گونه که طبیعت و کتاب مقدس

شهادت می دهند واژه شناسی آنها نمی تواند پابرجا بماند، زیرا در اینها، در یک «ذات» اقنوم بسیاری را می توان یافت، اما این که می بایستی «ذاتهای» بسیاری در یک اقنوم باشند صحیح نبوده و هرگز هم چنین چیزی شنیده نشده.

زمانی که عیسویاب دوم مشغول نوشتن بود اکثریت کلیسای شرق. فرمول دو ذات و دو اقنوم، اما یک «شخص»، در مسیح تن گرفته را قبول کرده بود، با وجودی که (همان طوری که در ذیل خواهیم دید) اقنوم معنی نسبتاً متفاوتی در ترجمهٔ معادل خود در یونانی یعنی هیپوستاسیس دارد. اما توجه فعلی در این جا به نکته ای است که عیسویاب در رابطه با غیر منطقی بودن تعریف کالسدون مطرح می کند: اگر شما دربارهٔ دو ذات صحبت می کنید، این اجباراً تداعی کنندهٔ دو اقنوم می باشد. در طرف دیگر طیف مسیح شناسی سِوِروس نیز به همین نکته اشاره می کند، اما به عنوان نکتهٔ آغازین بحث از یک «اقنوم» شروع می کند: اگر شما از یک «اقنوم» صحبت می کنید، این به معنی یک ذات می باشد.[۱] همان طوری که در ذیل آشکار خواهد شد، برداشتهای متفاوتی وجود داشتند، نه فقط از واژهٔ اقنوم (qnoma) بلکه همچنین از واژهٔ «ذات(یونانی physis، سریانی kyana).

نکتهٔ دیگری که شخص هنگامی که با تاریخچهٔ کلیسا در قرون پنجم و ششم سر و کار دارد باید در نظر داشته باشد این است که در این دوران واژهٔ «شورای جهانی (ecumenical counil) به معنی شورای جهانی (Universal) نبوده، بلکه شورائی است که در یک oikoumene (دنیای مسکونی) امپراتوری روم برگزار می شده. بنابراین «شورای جهانی» مورد توجه کلیسای مسیح ــ کلیسای شرق ــ در امپراتوری پارس (تقریباً عراق و ایران امروزی) نبوده، مگر این که آن کلیسا بعدها تصمیم به شناخت آن گرفته باشد (چنان که در مورد شورای نیقیه هشتاد و پنج سال بعد از تشکیل شورا اتفاق افتاد).

برای درک بهتر وضعیت آموزه ای کلیساهای غیر کالسدونی در آن زمان، لازم است که مدلهای خیالی بیش از حد ساده شده در تاریخ کلیسا را کنار گذارد. تصویر سه گانهٔ نسطوری بدعتگزار، کالسدون ارتدکس، کالسدون و مونوفیزیت بدعتگزار مدلی تأسف بار است و می توان آنها را با مدلی هفتگانه جایگزین نمود (به جدول رجوع شود)، جائی که ما طیفی از عقاید در طول حدود ۲۰۰ سال بعد از شورای کالسدون بهتر عرضه شده را می بینیم، که از یک گوشهٔ طیف مسیح شناسی تا گوشهٔ دیگر آن ادامه دارد.

۱- مجموعهٔ «برای کسانی که دارای تحصیلات مختصری در تعالیم مذهب حقیقی هستند آشکار است که صحبت از دو ذات با اشاره به یک مسیح تناقض گویی است، در حالی که او یک هیپوستاسیس است. زیرا هر گاه شخص از یک هیپوستاسیس صحبت کند می بایستی اجباراً از یک ذات نیز سخن بگوید.

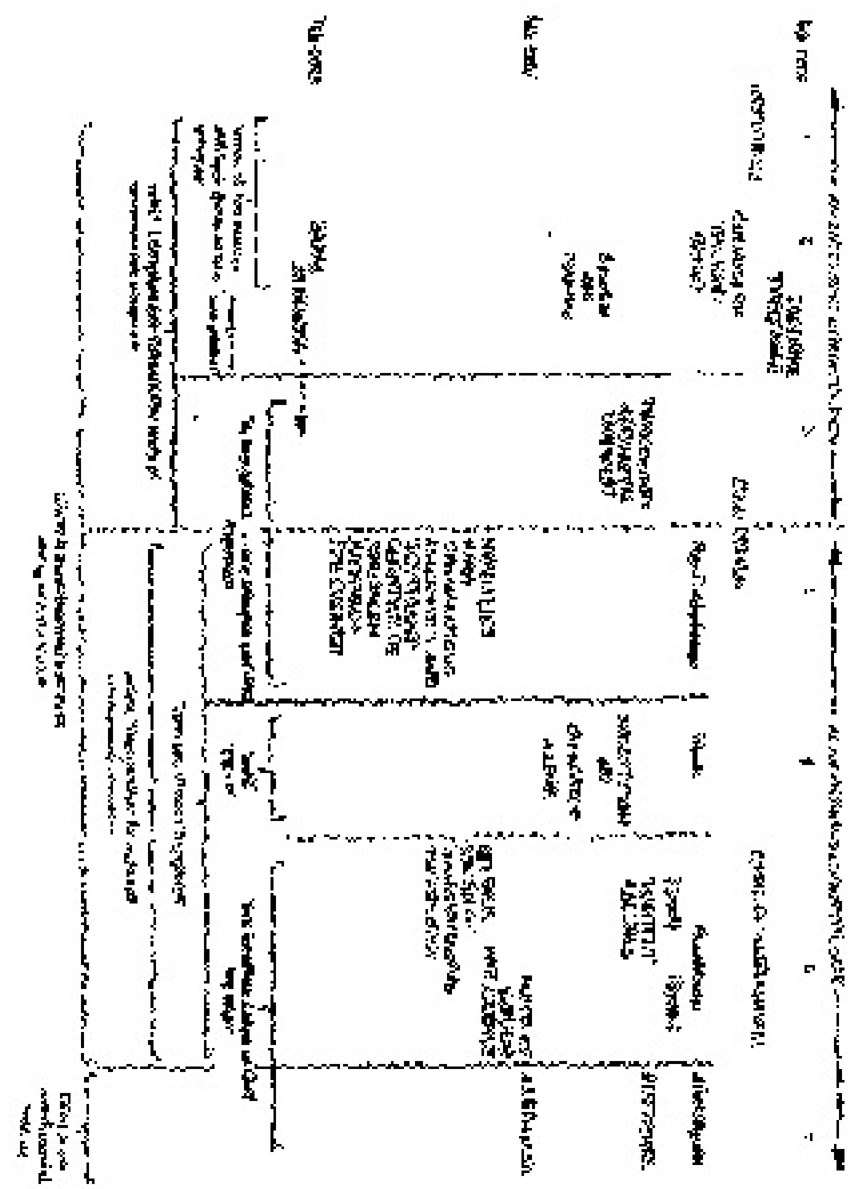
در جدول ذیل طیف مسیح شناسی به صورت افقی نشان داده شده که از قطب انطاکیه ای با تأکید آن بر دوگانگی، که از اشتیاق فراوان برای حفظ برتری الوهیت و نجات و رستگاری بر اساس انسانیت بر خود گرفته در مسیح منتج شده، تا مخالف آن، قطب اسکندریه ای با تأکید بر وحدانیت، و برواقعیت کامل تن گیری. هفت موضع گیری را به طور خاص شناسائی نموده ایم، و با دو نمونه میانی (شماره های ۳ و ۴) که نشان دهندهٔ دیدگاه تعریف کالسدونی از ایمان است. در انتهای انطاکیه ای طیف مهم آن است که مابین مواضع اول و دوم تمایز قائل شویم، بالاتر از همه از نقطه نظر عدم اطمینانی که موضع نسطوریها را دربرگرفته. در انتهای دیگر طیف کاملاً اساسی است که مابین موضع ۶ (که متعلق به کلیسای امروزی ارتدکس شرقی است) و موضع ۷ (که به یوتیچس (Eutyches) تعلق دارد، موضعی که از همان ابتدا توسط ارتدکس شرقی دائماً محکوم شده است) تمایز قائل شویم. از آن جا که «مونوفیزیت» سنتی که هر دو را شامل می شود این تمایز را مبهم می سازد (و اغلب موجب معرفی غلط موضع ارتدکس شرقی می شود)، مهم است که از، واژهٔ دیگری استفاده شود، برای این منظور از واژهٔ هنوفیزیت (henophysite، تک ذاتی) (به دلیل مشابه بودن با هنوتئیسم) استفاده شده (اخلاص گرایان شاید میافیزیت (miaphysite) را ترجیح دهند).

در نیمهٔ پائینی جدول اشاره ای شده که کدام فرمول کلیدی با کدام موضع منطبق است، از این بلافاصله آشکار می شود که اگر فرمول «مسیح با ما هم ذات و هم چنین با پدر هم ذات» است را به عنوان معیار مسیح شناسی ارتدکس برداریم، در آن صورت فقط موضع یوتیچس غیر قابل قبول خواهد بود.

واژه شناسی

همان طوری که قبلاً هم اشاره شد، یکی از دلائل اختلاف نظر دربارهٔ مسیح شناسی در درک متفاوتی نهفته است که از واژه های کلیدی برداشت می شده. در این جا به سه نکتهٔ خاص در رابطه با واژه نگاری اختصاصی که در طی این مباحثات مسیح شناسی مطرح می شده اشاره می شود.

۱. تعریف کالسدونی در واژه های خاص یونانی از الهیات مورد بحث زمان خود بیان گردیده است، واژه های کلیدی که در میانه مباحثات قرار داشته، عبارت بودند از «اقنوم» (hypostasis) و «شخص» (Prosopon). در این رابطه ما باید فوراً متوجه باشیم که این واژه ها در بیانیه های مختلف دربارهٔ ایمان که توسط کلیسای شرق در یک سری سینودها که از اواخر قرن پنجم تا اوائل قرن هفتم صادر شده فراوان یافت نمی شوند. نویسندگان بومی سریانی، به استثنای آنها که رساله های مباحثاتی نوشته اند، ترجیح می دادند رابطهٔ مابین الوهیت و بشریت در مسیح تن گرفته را با استفاده از واژه های مختلف بیان کنند. این موضوع به تنهائی مبین این است که محدود کردن هر تعریفی از ارتدکسی به واژه شناسی که در تعریف کالسدونی مورد استفاده قرار گرفته نامتناسب است.



۲. حتی جائی که سه واژهٔ یونانی (یا معادلهای سریانی آنها) مورد استفاده قرار گرفته، افراد مختلف به شیوه های متفاوت آنها را درک کرده اند. بنابراین به طور مثال، برای کلیسای شرق، واژهٔ «کیانا» (kyana)، یا «ذات» (معادل واژهٔ یونانی physis) این طور درک می شد که در معنی بسیار به «استیا» (oustia) یا «جوهره» نزدیک است. برای تک ذاتیها (هنوفیزیتها) به هر حال physis در معنی نزدیکتر به هیپوستاسیس در نظر گرفته می شد. این اختلاف درک برای نحوه ای که واژه ها در بیانیه های مسیح شناسی مورد استفاده قرار می گرفت نتایج مهمی دربرداشت.

۳. در رابطه با این نکتهٔ دوم، نکتهٔ سومی نیز وجود دارد. واژهٔ یونانی هیپوستاسیس در زبان سریانی با کلمهٔ «کنوما» qnoma، اقنوم) معرفی شده که طیف وسیع تری از معنی را در بر می گیرد تا واژهٔ یونانی. کلیسای شرق هنگامی که واژهٔ اقنوم را در رابطه با «ذات» مورد استفاده قرار می دهد، معمولاً از «دو ذات» و اقنوم آنها صحبت می نماید، در حالی که اقنوم به معنی چیزی همانند «تجسم فردی» است: کنوما یک مثال فردی یا نمونه ای از یک کیانا است (که همیشه به طور خلاصه شده درک می شد)، اما این تجلی فردی اجباراً مثال خود ــ قائم یا کیانا نیست. بنابراین، وقتی که کلیسای شرق صحبت از دو کنوما در مسیح تن گرفته می کند، این به معنی دو هیپوستاسیس بودن نیست، در حالی که هیپوستاسیس دارای معنی خود ـ قائم بودن (Self_existence) است. متأسفانه بعضی از مترجمین اروپائی این موضوع را حتی بیشتر گنگ و مبهم کرده و با بد جنسی به کنوما معنی «شخص» داده اند، گوئی که واژهٔ ـ بنیادی (یا اصلی) آن Parsopa (به یونانی Prosopon) بوده، و بدین ترتیب تداعی نموده اند که کلیسای شرق وجود دو شخصیت را در مسیح باور داشته به عبارتی دیگر تعریف کلاسیک «نسطوریانیسم» (این که آیا نسطوریوس خود واقعاً این را تعلیم می داده، مورد بحث است، و حتی اگر هم می داده، منظور وی از این واژه نگاری بسیار مبهم است).

نسطوریوس تا چه حد به موضوع وارد است؟

کلیسای شرق بدون تردید در قطب انطاکیه ای طیف مسیح شناسی قرار دارد، اما این موضوع آن کلیسا را نسطوری نمی سازد ــ همان گونه که تعیین اعمال متفاوت مسیح از طرف پاپ لئو ـ اینک ذات الهی او، حالا ذات بشری او ـ او را به یک نسطوری تبدیل نمی سازد، حتی اگر مخالفین بحثهای الهیاتی او را نسطوری نامیده اند. همچنان که در وضعیت سیاسی امروزه یک سیاستمدار دست راستی ممکن است تلاش کند تا مخالف

سوسیالیست خود را با برچسب کمونیست بدنام کند، در مباحثات مذهبی قرون پنجم و ششم یک طرف تلاش می‌کرد تا طرف مقابل را به توسط نامیدن او با اسم شخصی دیگر یا گروهی دیگر که در آن زمان علناً و آشکارا به بدعتگزاری محکوم شده بودند، به بدنامی بکشاند. چون نسطوریوس در شورای افسس در سال ۴۳۱ محکوم شده بود، کلمهٔ «نسطوریها» واژه‌ای راحت و کثیف بود تا به توسط آن هر مخالف مذهبی را که پیرو سنت مسیح شناسی انطاکیه‌ای بود به ستوه آورد.

اگر شخصی نگاهی به نویسندگان کلیسای شرق در این دوران مباحثات مسیح شناسی بیندازد، خواهد دریافت که آن الهیدان یونانی که آنها با احترام زیاد از او یاد می‌کردند نسطوریوس نیست، بلکه یک نفر معاصر پیرتر نسطوریوس یعنی تئودور اهل موپسوسیتاست، که در سال ۴۲۸ قبل از تشکیل شورای افسس درگذشت. این زبان مسیح شناسی و همچنین نحوهٔ نگرش او در تفسیر و توضیح کتاب مقدس است که بر الهیات کلیسای شرق تاثیری شاخص نهاد. در واقع اگر شخص بخواهد کلیسای شرق را بدین گونه ارزیابی کند، بسیار متناسب‌تر خواهد بود که آن را «تئودورین» بنامد تا «نسطورین».

پس، دیدگاه کلیسای شرق نسبت به نسطوریوس چگونه است؟ در مرحله اول بسیار حائز اهمیت است که در طی هشت سینود که توسط کلیسای شرق مابین سالهای ۴۸۶ تا ۶۱۲ برگزار شد، نام نسطوریوس حتی برای یکبار هم که شده ذکر نگردیده است، در حالی که از تئودور در چندین موقعیت به عنوان مرجع دربارهٔ موضوعات آموزه‌ای یاد شده و او را مدلی برای باور ارتدکس معرفی نموده‌اند. این بدان معنی نیست که نسطوریوس در کلیسای شرق به عنوان یکی از سه «عالم یونانی» که در تقویم نیایشی از آنها یاد شده (دو نفر دیگر دیودور و تئودور هستند) مورد احترام نبوده است ـ قدیمی‌ترین اشاره به این سه نفر در رساله‌ای منظوم که به طور اختصاصی درباره این سه عالم توسط شاعر الهیدان نارسای که در حدود سال ۵۰۰ درگذشته سروده شده یافت می‌شود. این رساله در واقع بسیار آموزنده است، زیرا در حالی که آشکار است که نارسای اطلاعات بسیار خوبی دربارهٔ دیودور و (مخصوصاً) تعلیمات تئودور داشته (که در ترجمه‌های سریانی در اختیار او بوده)، آنچه که درباره نسطوریوس می‌گوید بسیار مبهم و کلی است. آشکارا نارسای هیچ شناخت واقعی از تعلیمات نسطوریوس نداشته، و نسطوریوس در رسالهٔ او به عنوان شهیدی برای سنت مسیح شناسی انطاکیه‌ای ظاهر می‌شود که توسط «فرعون مصری» به تبعید رانده می‌شود، به کلامی دیگر، توسط سیریل اهل اسکندریه، پیشگام مکتب مخالف الهیاتی.

همین درک از نقش نسطوریوس موجب شد تا نام او به یکی از سه نیایشهای طلب

نزول روح القدس که مورد استفاده کلیسای شرق می باشد مرتبط گردد (دو نیایش دیگر را به آدای و نیز ماری رسول و به تئودور اهل موپسوستیا نسبت می دهند).

در واقع یک اثر از نسطوریوس در ترجمهٔ سریانی باقی مانده، که با عنوان «بازار هراکلیدز» شناخته می شود. این اثر به صورت دفاع از نظریات مذهبی در زمانی که نسطوریوس در تبعید به سر می برده نوشته شده. در این اثر او ادعا می کند که نظریاتش واقعاً همانند نظریات کسانی است که مخالف یوتیچس بوده اند.

به علاوه این اثر فقط در سال ۴۰ ـ ۵۳۹ به زبان سریانی ترجمه شده، یعنی نیم قرن بعد از دو سینود اواخر قرن پنجم، که در آنها گفته می شود که کلیسای شرق «نسطوریانیسم» را پذیرفته بوده.

در واقع لازم است که تشخیص دهیم که نام «نسطوریوس» در گروههای مختلف طنین و آب رنگ کاملاً متفاوتی مجسم می کند. نسطوریوس عمدتاً یک الهیدان است که بر دوگانگی در مسیح تا حد غیر قابل قبولی تأکید می کند، در حالی که در کلیسای شرق او به عنوان شهیدی برای موضوع مسیح شناسی انطاکیه ای در نظر گرفته می شود، که موضع دقیق مذهبی او مورد نگرانی نبوده، چنان که از آثار او که بجز یکی به زبان سریانی ترجمه نشده بودند، دیده می شود. آنچه باید توجه نمود این است که دو برداشت کاملاً متفاوت از نسطوریوس موجب شده تا برداشتهای مختلفی از این که کلیسای شرق از نظر آموزه ای با سایر کلیساهای مسیحی متفاوت است بشود. بنابراین در حالی که کلیساهای مسیحی مسئلهٔ مسیح شناسی نسطوریوس و تفسیر آن را، به عنوان موضوعی محوری، می بینند برای کلیسای شرق این عمدتاً بی ربط و تا جائی که به گفتگوی جهانی کلیسائی مربوط می شود یک شاه ماهی قرمز است.

مریم، حمل کنندهٔ مسیح، و نه مادر خدا

در اواخر قرن نوزدهم هنگامی که تقریباً کشیش کلدانی پاول بجان، نسخهٔ چاپ شدهٔ «هودرا» و یا کتاب نماز و نیایش مورد استفاده در کلیسای کلدانی را تصحیح می نمود، واژهٔ «یَلدَت اَلاها» (Yaldat allaha) را که به معنی «حمل کنندهٔ خدا» (تئوتوکس) می باشد در بسیاری از موقعیتها مورد استفاده قرار داد، بر خلاف عادت کلیسای شرق که از چنین واژه ای استفاده نمی کنند. با وجودی که لقب «تئوتوکس» برای مریم را می توان تا قرن سوم تعقیب نمود، این واژه تا قرن پنجم رواج چندانی نداشت. در واقع موعظهٔ مشهور نسطوریوس در سال ۴۲۹ بود که آن را به نفع واژهٔ «کریستوکوس» مردود دانسته بود، که از این واژه یک استخوان برای مشاجره و ستیز ساخت چیزی

که دشمنان او پذیرفتند. اغلب حدس زده می شود که فقدان واژهٔ «یَلدَت اَلاها» در سنت نیایشی کلیسای شرق مستقیماً به نفوذ نسطوریوس بستگی دارد. این، به هر حال، موضوع را بیش از حد ساده می کند و از این واقعیت که کلیسای شرق در آن سوی مرزهای امپراتوری روم مجبور بوده است که عناصر اساسی در به کارگیری متون نیایشی خود را تا جائی که به القاب مریم مربوط می شود، تهیه کند چشم پوشی می نماید.[۲] به علاوه چون واژهٔ تئوتوکوس در امپراتوری روم هم تا بعد از مباحثات مسیح شناسی رایج نبوده تعجب‌آور خواهد بود اگر کلیسای شرق چنین واژه ای را که به سرعت به عنوان نشانه ای برای مخالفین مذهبی آنها درآمده پذیرا نشود. به علاوه باید توجه کنیم که نامیدن مریم با عنوان «یَلدَت اَلاها» از همآهنگی با درک انطاکیه ای از چگونگی طرح نجات برای بشریت که در وجود مسیح به وقوع پیوست کاملاً به دور است. چون این نظریه بر بشریت مسیح متمرکز است (homo assumptus)، به عنوان ضمانتی بر نجات بشریت که در جلال بالا برده شد، واژهٔ «یَلدَت اَلاها» اگر مورد قبول واقع می گشت می توانست قدرت نفوذی این طرح نجات را مخدوش نماید.

این درک از طرح نجات بشر، البته از نظریه اسکندریه ای کاملاً متفاوت است، زیرا در آن جا تأکید بر واقعیت کامل تن گیری خدا، بر «نزول» الوهیت به شرایط بشری نهاده شده، با توجه به این که «آنچه به تصور نیاید نجات نمی یابد». این دو چارچوب فکری برای این موضوع که نجات چگونه حاصل می شود با دو نظریهٔ متفاوت مسیح شناسی ارتباط نزدیک دارد، که با آن یکی با تأکیدش بر حفظ تمایز مابین الوهیت و بشریت و آن دیگری با نگرانی اش بر تأکید اتحاد آنها در یک «وجود» (Physis)ـ (به معنی هیپوستاسیس باید درک شود). نظریهٔ کلیسای شرق در یک تصویر شاخص که به دفعات در متون نیایشی آن یافت می شود به نمایش درمی آید. بنابراین از خدای کلمه بدین گونه صحبت می شود که «خودش را به سطح بشریت تنزل داده تا بتواند حالت سقوط کردهٔ ما را برپا کند و به مقام رفیع الوهیت خود برساند، و در مقام «گروگان» او [بشریت خود را] از ما گرفته، و ما را با جلال و شکوه خودش مرتبط ساخته است (واژهٔ «گروگان» البته در معنی قدیمی کلمه به کار گرفته شده ـ یعنی شخصی که به عنوان کفیل یا ضامن تعیین می شود نه این که با اعمال زور به گروگان گرفته شده، آن طوری که این کلمه امروزه معنی می دهد).

۲- مجموعهٔ غنی اپرم درباره القاب افتخاری مریم می بایستی شناخته شده باشد. کافی است که شخص به کتابهای نیایشی کلیسای شرق برای ذکر یاد مریم متبارک، در اولین یا دومین جمعهٔ بعد از کریسمس رجوع کند تا ببیند که کلیسای شرق قطعاً جامعه ای شبه ـ پروتستان نیست، شکلی که بعضی از مبشرین پروتستان در گذشته سعی کرده اند آن را نمایش دهند.

نگاهی گذرا به تاریخچهٔ اولیهٔ کلیسای شرق.

در این مقطع سودمند خواهد بود اگر نگاهی گذرا به نحوهٔ تکامل اولیهٔ کلیسای شرق بیندازیم، با توجه به این که نقطه شروع این کلیسا به زمانهای بسیار دورتری از تولد تئودور یا نسطوریوس برمی‌گردد.

اگر شخص کتاب «تاریخ کلیسا» نوشته یوسبیوس ــ منبع اصلی ما برای کل تاریخ کلیسا قبل از کنستانتین ــ را بخواند، هیچ مطلبی دربارهٔ کلیسای شرق نخواهد یافت. این البته بدین دلیل نبود که کلیسا در شرق وجود خارجی نداشت و کلیسای شرق فقط در نتیجهٔ مباحثات مسیح شناسی قرن پنجم به وجود آمد بلکه به این دلیل که یوسیبوس فقط به تاریخ کلیسا در درون مرزهای امپراتوری روم توجه داشت، بنابراین کلیسای شرق که در ماورای مرزهای شرقی امپراتوری پارس قرار داشت کاملاً از توجه و علاقهٔ او دور بود. و متأسفانه بسیاری از تاریخ نویسان بعدی کلیسا حتی تا به امروز از یوسبیوس پیروی نموده و توجهی به تاریخ کلیسای اولیه در بیرون از مرزهای امپراتوری روم نشان نمی‌دهند.

با وجودی که منشأ کلیسا در آن‌جا که امروزه عراق و ایران می باشد در هاله ای از ابهام قرار دارد این احتمال وجود دارد که مسیحیت در بعضی از نقاط در اواخر قرن دوم کاملاً محکم استقرار یافته بود. در اواخر قرن سوم از مسیحیان به عنوان گروههائی مذهبی نام برده شده که کارتیر (Kartir) زردشتی متعصب، مدعی است (در یک لوحه سنگ نوشته) که تحت انقیاد درآمدند. به هرحال این فقط در قرن چهارم است که ما به داشتن نوشته های فراوان به زبان سریانی دربارهٔ کلیسای شرق شروع می کنیم، مخصوصاً در کتاب «استدلالات» از آفراهات از اواسط قرن و «کتاب درجات» شاید از اواخر این قرن. اواسط قرن چهارم شاهد تعقیب و آزار شدید مسیحیان در امپراتوری ساسانیان بود، و ادبیات شهادت که بعدها به افتخار قربانیان اعمال شاپور دوم به وجود آمد نشان می دهد که در این زمان جمعیت نسبتاً گسترده ای از مسیحیان هم در شهرها و هم در روستاها زندگی می کرده اند. نوشته های الهیاتی این دوره نشانگر ویژگیهای خاصی می باشند و به نظر می‌رسد که تا به امروز تماس ادبیاتی محدودی مابین مسیحیان در دو سوی مرزهای دو امپراتوری وجود داشته است. نشانگر واقعیت انزوای کلیسای مسیحی در پارس این است که تا زمان سینود سال ۴۱۰ قوانین شورای نیقیه به طور رسمی مورد تصویب کلیسای شرق قرار نگرفت.

در قرن پنجم شرایط شروع به تغییر کرد و نتیجهٔ آن عمل و عکس‌العمل مابین مسیحیان در دو سوی مرز می باشد. به طور خاص از نقطه نظر تکامل آموزه ای نفوذ مدرسهٔ بزرگ

مذهبی ادسا بسیار مهم می باشد. ادسا با وجودی که در درون مرزهای امپراتوری روم قرار داشت، مدرسهٔ آن به قدری دانشجو از امپراتوری پارس به خود جذب کرد که نام آن را «مدرسهٔ پارس» نهادند. این مدرسه در ادسا خط مشی مسیح شناسی انطاکیه ای را برگزید و در این مدرسه در سال ۴۳۰ بود که بسیاری از آثار تئودور اهل موپسوستیا به زبان سریانی ترجمه شد. در اواخر قرن، بعد از تشکیل شورای کالسدون، امپراتور زنون (در سال ۴۸۹) تصمیم گرفت که مدرسهٔ پارسها را به عنوان پرورشگاه خطرناک مسیح شناسی دیوفیزیت تعطیل کند. بنابراین مدرسین این مدرسه به آن طرف مرز به نصیبین، درست در درون امپراتوری پارس رفتند. به دلیل مقام و نفوذ این مدرسهٔ الهیاتی در نصیبین بود که آثار تئودور و تعلیماتش در کلیسای شرق شناخته شد، درنظر مهم ترین الهیدان کلیسای شرق، بابای کبیر (که در سال ۶۲۸ وفات یافت)، این تئودور بود که به عنوان معیار برای ارتدکسی عمل می کرد به همان گونه که ــ در آن سوی طیف مسیح شناسی ــ تعلیمات سیریل اهل اسکندریه به عنوان معیار قانونی برای سوروس اهل انطاکیه عمل می نمود.

با توجه به این که در طی قرن ششم کلیسای بیزانس از قطب انطاکیه ای توافق کالسدونی دور شد، و نهایتاً تئودور و نوشته های او را در پنجمین شورا در سال ۵۵۳ محکوم نمود حیرت آور نبود که هرگونه تلاش برای استقرار روابط حسنهٔ مذهبی با کلیسای شرق در این دوره ناموفق ماند. سپس در نیمهٔ اول قرن هفتم حملات اعراب کلیسای شرق را به طرز مؤثرتری از دنیای بیزانس جدا کرد، کاری که قبلاً تحت سلطهٔ ساسانیان پارسی ممکن بود. کلیسای شرق در طول تاریخ خود منظماً توسط سایر کلیساهای مسیحی مورد سوء تعبیر قرار گرفته، بعضی اوقات عمداً و گاه در اثر بی توجهی. امروزه، در دوره ای از تاریخ که تعداد زیادی از مسیحیان خاورمیانه به اروپا، آمریکا و استرالیا مهاجرت نموده اند و کلیسای آشوری شرق با وجود کوچک بودن، به هر حال جوامعی از ایمانداران خود را در تمام سطح جهان پخش کرده است نیازی بزرگتر وجود دارد برای این که پیش داوریها و سوء تعبیرهای گذشته از سر راه برداشته شود. در این رابطه الزاماً باید سعی کنیم به تعلیمات مسیح شناسی کلیسای آشوری شرق از ابتدا و نیز به دیدگاههای آن نگاهی بیندازیم و از طریق آن به کلیساهای کالسدونی. و واژه های کلیدی الهیاتی را به صورتی که این کلیسا درک می کند درک کنیم، به جای این که بر این واژه ها معانی را که نویسندگان سایر سنتهای مسیح شناسی به آنها داده اند تحمیل نماییم.

در گفتگوی جهانی اخیر، کلیسای آشوری شرق در واقع به گوشه ای رانده شده و گفتگو

مابین کلیساهای ارتدکس و کاتولیک با کلیساهای غیرــ کالسدونی در وهلهٔ اول با کلیساهای ارتدکس مشرق زمین دل مشغولی داشته است. در این اواخر به هر حال، بعضی ابتکارها برای داخل کردن کلیسای آشوری شرق به این گفتگوها صورت گرفته است.

در طی خطابه ای که توسط کاتولیکوس فعلی کلیسای آشوری شرق در دستگذاری وی در لندن در سال ۱۹۷۶ به عمل آمد، ماردنخای از طریق خود خارج شده این نکته را مطرح کرد که لقب «نسطوری» برای کلیسا کاملاً غیرمنطقی و بسیار گمراه کننده است. او گفت که نسطوریوس هیچ ارتباطی با ما ندارد، او یک یونانی بود. قدری بیش از ۶۵۰ سال قبل عبدیشو، قانونگزار بزرگ قرون وسطی کلیسای شرق و اسقف اعظم شوبا (نصیبین) نیز به همین نکته اشاره نموده بود.

مأخذ : The 'Nestorian' Church : A Lamentable Misnomer by : S. P. Brock
Bulletin of the John Rylands
University Library of Manchester, Vol. 78, No. 3, 1996'

فصل پنجم
اعلامیه مشترک مجمع اسقفان جهت ترویج اتحاد مابین کلیسای شرق آشور و کلیسای کاتولیک کلدانی

مقدمه

همان طور که در کتاب تاریخ کلیسای شرق جلد اول اعلام کرده ایم و خوانندگان عزیز نیز می دانند کلیساها درحال حرکت به سوی اتحاد می باشند، مخصوصاً کلیسای کلدانی کاتولیک و کلیسای شرق آشور- در میان کلیساهای ایران. بعد از ملاقات مابین پاپ ژان پل دوم و مار دنخای چهارم، پاتریارک کلیسای شرق آشور، در یازدهم نوامبر ۱۹۹۴، مسئولان این دو کلیسا در یک گردهمایی در پانزدهم اوت ۱۹۹۷ با هم به توافق رسیدند و بیانیه مهم و رسمی زیر را ارائه داده ما را به اتحادی کاملتر دعوت می نمایند. ما اینک مفتخریم که ترجمهٔ آن را به زبان فارسی به تمام ایمانداران ایران ارائه دهیم.

۱ـ در خدمت به خداوند ما و قوم خدا، ما اسقفان دو شعبه از کلیسای شرق باستان اعلام می کنیم که تلاش شرافتمندانه جهت دستیابی به اتحاد میان مسیحیان برای ما و برای کلیساهای ما وظیفه ای شاخص می باشد. نیایش خداوند ما برای وحدت پیروانش امروز اشتیاقی عمیق برای رسیدن به مشارکت کامل در صلح و برادری با سایر مسیحیان در یک کلیسای مقدس مسیح، در ما ایجاد نموده است. برای به اجرا درآوردن ارادهٔ خداوند ما عیسی مسیح، برطبق هدف ما در قبول مسئولیت، ما در کلیساهای مربوطه به این موضوع پی برده ایم که معنی واقعی نیایش عیسی «که همه یکی باشند» (یوحنا ۱۷: ۲۱ تا ۲۳) می تواند به طور عملی تحقق یابد همان گونه که ما برای برقراری اتحاد در کلیسای شرق آن طور که بر پدران مشترک ما شناخته شده بود انجام می دهیم.

۲ـ توافق اصولی الهیاتی مابین کلیسای کاتولیک و کلیسای شرق آشور همان گونه که در «بیانیهٔ مشترک مسیح شناسی» تدوین و در ۱۱ نوامبر ۱۹۹۴ در واتیکان توسط عالیجناب پاپ ژان پل دوم و پاتریارک مار دنخای(Mar Dinkha)چهارم به امضا رسید، راه را برای کلیساهای کلدانی و آشوری هموار نموده تا روند گفتگو را آغاز کرده و در جهت دست یابی به اتحاد همکاری نمایند.

۳ـ با همان روحیه و انگیزه در ذهن دو رهبر کلیساهای ما، عالیجناب مار دنخای چهارم و مار رافائل اول بیداویدMar Raphael I Bidawid با هیئتهای مربوطه خود در ۲۹ نوامبر ۱۹۹۶ درSouthfield در میشیگان آمریکا، طی یک ملاقات رسمی روند گفتگو و همکاری را آغاز نمودند و در یک «اعلامیهٔ مشترک پاتریارکی» از کلیساهای خود خواستند تا برای موفقیت این هدف شرافتمندانه و برای مجمع مقدس اسقفان آنها به منظور فورموله کردن صریح نقشه ها جهت دست یابی به اتحاد، با حمایت خود آنها را تقویت نمایند.

۴ـ ما پدران هردو مجمع مقدس اسقفان، با تمام قلب به ندای پاتریارکهای خود واکنشی که در نهایت ندای خود خداوند است نشان داده و اعلام می داریم که ما در این راه به سوی سرنوشت مشترک به آنها ملحق می شویم و پیشنهاد آنها را همان طور که در اعلامیهٔ مشترک آنها فورموله شده به طور کامل تأیید می نماییم. بدین سبب ما اقدامات ذیل را در تلاش جهت دست یابی به اتحاد پذیرفته ایم:

الف: همکاری نزدیک در زمینهٔ آموزش مذهبی، مخصوصاً در آموزش حق جویان و پیشبرد کتب تعلیماتی مربوطه.

ب: همکاری در جهت آماده سازی و چاپ کتب نیایشی.

ج: تأسیس انستیتوی آموزش کلیسایی در ناحیهٔ شیکاگو- دیترویت، و در صورت ممکن در هرجا که اعضای این دو جامعه زندگی می کنند، به منظور تربیت کشیشان، شماسان و حق جویان از هردو کلیسا در آینده. این انستیتو آموزش ادامه دار مذهبی به خادمین هردو کلیسا ارائه خواهد داد. برای به ثمر رسانیدن برنامهٔ کلی الهیات- علاوه بر برنامهٔ بنا نمودن در منزل- این انستیتو، در نقاطی که شعب آن وجود دارند، با دانشگاهها و یا سازمانهای کاتولیک به توافقهایی دست خواهد یافت.

د: فرموله کردن یک دیدگاه مشترک و عمومی برای توجیه استفاده از زبان مادری آرامی، به صورت هم کلاسیک و هم محلی، در مراسم نیایشی و در رخدادهای فرهنگی هر دو کلیسا.

ه: توسعهٔ برنامه های شبانی و پروژه های آموزشی به عنوان بیانی از همکاری کلیسایی و فرهنگی مابین دو کلیسا.

و: تکمیل طیف گسترده ای از سایر فعالیتها و برنامه ها که از طریق آنها ایماندارن هردو کلیسای آشوری و کلدانی آماده خواهند شد تا غنای مشترک «کلیسای شرق» خودشان را بپذیرند: تنوع رسومات خاصی که در هردو کلیسا درطی دورهٔ جدایی به

کمال رسیده. خصوصیات میراث اصیل «کلیسای شرق» باستان پایه ای خواهد بود برای ارزیابی و نقطهٔ عطفی در این تلاش. به هرحال ما در درون محدوده ای شناخته و توافق شده ، تنوعها را به عنوان غنایی که بهرهٔ آن به تمام فرزندان این کلیسا می رسد در نظر خواهیم داشت.

۵ـ برای برپایی برنامهٔ توافق شده ، ما بدین وسیله اعلام می داریم که یک «کمیسیون مشترک برای اتحاد» (JCU) بر حسب منزلت خاص و تأیید شده توسط هر دو پاتریارک بر پا خواهد شد، متشکل از دوازده عضو-از هر کلیسا شش نفر انتخاب می شوند. از آن جا که «بیانیهٔ مشترک مسیح شناسی» (CCD)پایه و اساسی برای همکاری مابین دو کلیسای ما می باشد، تمام سؤالات مربوط به الهیات اصولی یا تعاریف جزمی می باید برای «کمیتهٔ مشترک جهت بحثهای الهیاتی» (MCTD) که بدین منظورمابین کلیسای کاتولیک و کلیسای شرق آشور به وجود آمده اختصاص یابد.

۶ـ با نگاهی برادرانه به گذشته و هدایت قلبهایمان با اعتماد و امید به آینده، ما خود را متعهد دانسته آشکارا شهادت خویش را بر محبت و احترام متقابل فعلی ما بین کلیساهایمان تقدیم می داریم. بنابراین ما، متقابلاً و منفرداً اعلام می نماییم که در یکدیگر، همان گونه که امروز در کلیساهایمان زندگی می کنیم، همان نیابت رسولی، رازهای مقدس و شاهدان مسیحی را می شناسیم. بنابراین، ما از خادمین و ایمانداران خود در همه جا دعوت می کنیم که همانند برادران و خواهران عمل کنند و روابط خود را بر مبنای خیرخواهی مسیحی بنا نموده اصول مسیحی، برابری برادرانه و عدالت اجتماعی را در شهادت زندگی فردی و اجتماعی خود پیشه نمایند.

۷ـ با شناسایی اتحاد واجب در ایمان به خداوندمان عیسی مسیح در هر دو کلیسا، که همهٔ ما در آن سهیم هستیم، و همین طور در میراث مشترک نیایشی و الهیاتی ما با افتخار بر همان پدران و معلمین کلیسا و با تقبل همان پیشینه و فرهنگ مشترک، ما به هرحال موجودیت اختلافات واقعی مابین کلیساهایمان که طی دوران جدایی به وجود آمده را می پذیریم. بنابراین، به منظور صداقت در برابر یکدیگر و نسبت به مردم خود ما نیات اساسی خود را با احترام اعلام نموده و به اتفاق اصول ذیل را جهت گفتگو و مذاکره فرموله می نماییم.

الف: درحالی که کلیسای آشوری شرق باور دارد که

۱: حفظ هویت کلیسایی همان گونه که در میراث نیایشی، الهیاتی، روحانی و تربیت ذهنی و عقلانی ما و نیز در فرهنگ بین النهرینی- آرامی ما بیان شده، و

۲: شناسایی آزادی و خود- حکمرانی اصولی هستند که می باید دائماً درطی روند گفتگوها و در هر مدل برای اتحاد حفظ شوند، و

ب: نظر به این که، به همین شکل کلیسای کاتولیک کلدانی معتقد است که

۱: درحالی که حفظ هویت کلیسایی ذکر شده در بالا آن گونه که در میراث نیایشی، الهیاتی، روحانی و تربیت ذهنی و عقلانی بیان شده و نیز فرهنگ بین النهرینی- آرامی می باید محفوظ بماند، سازش آن میراث با شرایط موجود منطقه ای و فرهنگی و

۲: حفظ مشارکت کامل آن با مقر پاپ در روم

می باید اصول اساسی و دائمی باشد که در طی روند گفتگو و در هر مدل اتحاد به دست آمده محفوظ باشد.

ج: بنابراین، چون برخی از مواضع ما مشخص است، هردو مجمع مقدس اسقفان نیاز به مذاکرهٔ بیشتر را تصویب و همکاری گسترده تر مابین کلیسای آشوری شرق و کلیسای کاتولیک کلدانی، و در زمان و شیوهٔ مقرر، مابین آنها توأماً و مقر پاپ در روم را توجیه می نماید تا مابین کلیساهای آشوری و کلدانی اتحاد به وجود آورد.

۸ـ ما صمیمانه امیدوار هستیم که «کلیسای شرق» به پری تاریخی خود در وفاداری به خداوند ثبیت شده و ابزاری باشد برای تازگی روحانی، هماهنگی اجتماعی و رنسانس فرهنگی در میان ایمانداران خود، و آنها را یک بار دیگر برانگیزاند تا خبرهای خوش انجیل را برای جلال نام خدا به چهارگوشهٔ دنیا برساند.

۹ـ بنابراین، ما از همهٔ پسران و دختران خود دعوت می کنیم تا با نیایشهای آتشین جهت دست یابی به اتحاد کامل کلیسایی نیایش کنند، به توسط پشتیبانی مریم باکره، مادر خداوند ما عیسی مسیح و مادر متبارک ما و شفاعت رسولان شرق، مار توما، مار آدای و مار ماری.

۱۰ـ ما با قدرتی که توسط روح القدس به ما تفیض شده، اعلام می داریم که این «بیانیهٔ مشترک مجمع اسقفان برای پیشبرد اتحاد، از تاریخ پانزدهم اوت ۱۹۹۷، عید باکرهٔ متبارک، برای هردو کلیسا نافذ می باشد». ما به عنوان تأیید این رویداد تاریخی نامهای خود را در زیر نامها و امضاهای هر دو پاتریارک گرامی خود می نهیم.

فصل ششم

ابعاد سامی سنت مسیحیت

معرفی

زمینهٔ یهودیت در مسیحیت حقیقت غیرقابل انکار تاریخی است. این عنصر یهودی را در میراث مذهبی، اجتماعی- فرهنگی و زبان شناسی مسیحیت اولیه باید اندیشید. از یک سو فاکتورهای یونانی شده و یونانی کننده وجود داشتند، و از سوی دیگر خصوصیات سامی و سامی کننده. تنش شدید مابین این دو عنصر در نواحی غیرسامی قبل از طلوع قرن سوم به مرور مبهم می شود. اما تنش در سرزمینهای سامی حتی بعد از قرن چهارم تا حدودی باقی می ماند. زبان آرامی یا سریانی مسیحیان در این برخورد مداوم مابین فرهنگ سامی یهودیت و فرهنگ سامی مسیحیت به صورت زبانی بر حق باقی ماند.

در قرن بیستم واژهٔ «سامی» به مفهوم اروپائی آن رنگ و بوی سیاسی یافته است. اما این دیدگاه اخیر هیچ تاثیری در استفادهٔ ما از این واژه ندارد. ما تلاش نداریم تاریخ مسیحیت اولیه را در نور اتفاقات اجتماعی-سیاسی، فرهنگی یا مذهبی دوباره خوانی یا تفسیر مجدد نمائیم. باعث تأسف است که چنین تفسیرهای مجدد و دوباره خوانی متون پدران کلیسا در نظر بعضی از پژوهشگران شیوه ای پسندیده است.

منشاء سامی مسیحیت

اگر به زبان تاریخ صحبت کنیم مسیحیت به عنوان مذهبی سامی ظاهر گشت. سامیها شامل عبرانیان، آرامیها، آشوریها، اعراب، فینیقیها و غیرو بودند. جامعهٔ اولیه مسیحی از یهودیان ارتدکس، یهودیان هترودکس، یهودیان تغییر مذهب داده، آرامیها، آشوریها، پارسها، یونانیها، رومیها و غیرو تشکیل شده بود. این گروهها کم و بیش یونانی شده بودند. روند یونانی شدن حتی بر تشکل عهد عتیق و جدید نیز تأثیر گذارده بود. کاملاً طبیعی بود که آداب و رسوم سامی که اینک یونانی شده بود به تأثیر خود بر دیدگاههای مسیحیت ادامه دهد. اما جزء قوی سامی تهی از تأثیر یونانی همیشه در زمینه باقی بود. نتیجتاً اغلب تنشهایی مابین تفکر سامی و یونانی حتی در زمان دوازده رسولان دیده می شد.

متصرفات یهودی در امپراتوریهای روم و پارس راه را برای نشر انجیل مسیح هموار می ساخت. اکثر مسیحیان اولیه از هنگام تولد یهودی بوده اند، در کنار این زمینه مذهبی

یهودی زمینه مشترک زبانی نیز وجود داشت، یعنی استفاده از زبان آرامی به عنوان رایج ترین زبان مکالمه ای در قرن اول در عصر ما. طبیعتاً مابین کنیسه و کلیسا برخورد وجود داشت، تا جدائی تدریجی و غیرقابل اجتناب این دو از یکدیگر.

سه شعبهٔ مسیحیت

حتی در شهر رم اولین مسیحیان، مسیحیان یهودیت تبار و جدید الایمانان یهودی بودند. این وضعیت تقریباً در هر جا که مسیحیت در نیمهٔ اول قرن اول ظاهر شد حاکم بود. اما بزودی جوامع یونانی زبان در روم مانند هرجای دیگر موقعیت برتر را به دست آوردند. تا قبل از این تغییر فرهنگ سامی و زبانهای محلی آرامی در میان مسیحیان حاکم بود. لاتین از حدود سال ۱۹۰ میلادی شروع به جایگزینی زبان یونانی به عنوان زبان نیایشی در روم نمود، همچنان که از بقایای Muratorian پیداست. اما زبان اولیه مسیحیان نخستین نه یونانی و نه لاتین، بلکه آرامی بود. عیسی و رسولان و پیروان اولیهٔ او اکثراً به زبان آرامی جلیلی و آرامی یهودی صحبت می کردند. اناجیل قبل از این که نوشته شوند به زبانهای محلی آرامی فلسطین و سوریه موعظه می شدند. از انتقال شفاهی اناجیل تا تحریر آنها به انواع مختلف حدود سه دهه طول کشید. این مرحلهٔ شفاهی تشکیل انجیل غالباً به زبان آرامی بود، که آن را می توان در انواع اناجیل نوشته شدهٔ ما ردیابی نمود.

چه بر سر میراث سامی آرامی اولیه، ابتدائی، اصیل و رسولی آن نیمهٔ اول قرن اول آمد؟ می بینیم که عمدتاً توسط آرامی مسیحی یا سریانی، یا سریانی مسیحی که در ادسا و نصیبین، آدیابن و حوالی آنها و یا در واحدهای کوچک مشابه آنها قبل از سال ۲۰۰ شکوفا گردیدند، به میراث برده شده بود. لهجهٔ آرامی ادسا و نواحی اطراف آن توسط مسیحیان اولیه به زبان ادبی تکامل یافت. این لهجه سامی ادسایی آرامی در قرن اول قبل از میلاد، یا شاید حتی قبل از آن، وجود داشته است. قدیمی ترین کتیبهٔ موجود به زبان سریانی که در بیرکیک در ۷۵ کیلومتری ادسا کشف گردیده مربوط به سال ۶ میلادی است. کتیبهٔ بعدی متعلق به سال ۷۳ میلادی است که در سرین (Serrin)، در کنار رود دجله در نزدیکی ادسا یافت شده است. منشأ رسولی مسیحیت در ادسا و نصیبین مسلم گردیده و شواهد و روایات بعدی نیز این نظریه را تقویت می کنند. در نور تمام اینها آنچه را که عوام سریانی می خوانند باید خوانده شود.

ما سه زبان در میان مسیحیان اولیه می یابیم: آرامی مسیحی، یونانی و لاتین. این سه زبان در بنای میراث نیایشی، روحانی و مذهبی مسیحیت کمک بسیار کردند. این سنت

سه گانهٔ مذهبی، زبانی و فرهنگی به درخت سه جانبهٔ مسیحیت تولد بخشید. اما می باید توجه شود که مسیحی آرامی زبان یا سریانی بُعد سامی مسیحیت را به ارث برد. این موضوع را می توان از دیدگاه زبان شناسی، فرهنگی یا مذهبی مورد بررسی قرار داد. آرامی مسیحی معرف میراثی شاعرانه، متناسب، نمونه ای، و سمبلیک است که ریشه در دنیـای تصورات و افکار کتاب مقدسی دارد. شاخهٔ یونانی برای تشریح فلسفی، سیستماتیک و ذهنی ایمان مسیحی ایستاده بود. اما دنیای لاتین دنیایی قانونی و قضائی بود. بنابراین مشخصهٔ شاخهٔ لاتین مسیحیت نگرشهای حقوقی و اجرائی است که بر موازین عقلانی نزدیک می شود، مخصوصاً بعد از زمان اولیا و مقدسین. بنابراین ما می توانیم از نگرش سه بعدی بر الهیات ابتدائی مسیحی صحبت کنیم.

دو شعبه کافی نیستند

مسیحیت در دورهٔ پدران و مقدسین به هیچ وجه یکپارچه نبود. تنوع و تعدد وسیعی از همان آغاز وجود داشته است. اغلب شاخه های یونانی و لاتین وانمود می کردند که نظریه ای جامع نسبت به الهیات مسیحی ارائه می دهند. غرب لاتین و شرق یونانی دو نمونه از این ادعای گمراه کننده هستند. از نظر تاریخی، زبان شناسی و فرهنگی و حتی جغرافیائی شرق واقعی شرق سریانی است. الهیات مسیحی ـ هر شعبه ای از آن ـ بدون بعد سریانی شرقی بسیار فقیر، نامتوازن، ناقص، جهت دار، و یک جانبه باقی خواهد ماند. مسیحیت «سریانی» هر ادعائی را برای نزدیک تر بودن به جنبه های سامی دارد. اما متأسفانه در گفتگوهای مابین یهودیت، مسیحیت و اسلام نقش شاخص مسیحیت سریانی آشکار نمی گردد. غالباً مسیحیت به عنوان انواع یونانی ـ لاتین آن مذهب به تصویر کشیده می شود. چنین نمایش انحصاراً دو بعدی مسیحیت موجب فقیرتر شدن تصویر واقعی این مذهب شده. بنابراین هر نوع تلاش برای بازسازی شاخهٔ مذهبی آرامی مسیحی مورد استقبال خواهد بود. نوع یونانی یا لاتین مسیحیت کمتر از نوع سریانی آن سامی است.

شعبهٔ آرامی مسیحی نشانگر ابتدائی ترین شاخهٔ مسیحیت است که برای سادگی کتاب مقدسی، ریشه های رسولی و خطوط فکری سامی و روحیهٔ آن مورد توجه است. این اساساً در تفکر و شیوهٔ عمل کتاب مقدسی است. تأکید کمی بر سیستماتیک و عقلانی کردن در الهیات وجود دارد. فقدان دقت و شفافی مشاهده گردیده. اما اختصاصی ترین عنصر درک شاعرانهٔ تفکر الهیاتی بر پایهٔ طبیعت و کتب مقدسه است. ریشه های یهودی ـ مسیحی و استفاده از منابع شفاهی و کتبی

خارج از کتاب مقدس یهودی و بین النهرینی، ویژگیهای دیگر این شاخهٔ سریانی هستند.

مراکز تعلیم و تربیت مذهبی که در ادسا، انطاکیه، نصیبین و آدیابن تکامل یافت نیز دیگ ذوب فرهنگها و اعتقادات سامی، یونانی، بین النهرینی، یهودی، عربی و پارسی بود. زمینهٔ آرامی با اعتقاد به توحید همراه بود. تمایلات اجتماعی ـ فرهنگی و زبان شناسی همیشه در آنجا در زمینه بوده. استفاده از آرامی مسیحی و ریشه های مشترک یهودی ـ مسیحی و سنتهای رسولی نوعی اتحاد ارائه می دهند. در تکامل الهیات آرامی مسیحی میراث باستانی بین النهرین برای یهودیها و آرامیها نقش مهمی ایفا می کند. فرهنگ عمومی سامی که یهودیها و آرامیها در آن سهیم بودند موجب بوجود آمدن میراث یهودی خود ـ عهد عتیق، روایات شفاهی، کتب تحریفی، سنتهای تارگومی و غیره ـ گردید. روند یونانی شدن در جوامع مسیحی یونانی و لاتین زبان نوع کمتر سامی مسیحیت آنها را به وجود آورد. با وجودی که چنین روندی در جوامع آرامی زبان مسیحی کلاً غایب نبود اما نسبتاً دیر بود و بنابراین یک نوع سامی مسیحیت به طرز خوبی در همان زمان بنیاد نهاده شده بود. الهیات آرامی مسیحی در قرن پنجم شاخه شاخه شد و یونانی شدن حداقل تا حدودی مسؤول آن بود. سریانیهای شرقی کمتر یونانی شدند، و بیشتر سامی و یهودی ـ مسیحی باقی ماندند. سریانیهای غربی بیشتر یونانی، و کمتر سامی شدند و نزدیکتر به میراث بیزانتینی باقی ماندند.

از آنچه که گفته شد، آشکار می شود که مطالعهٔ سریانی شرقی برای درک دیدگاه الهیات مسیحی بسیار لازم است. الهیات یونانی و لاتین بر روی هم جریان اصلی رؤیای مسیحیت را به وجود نمی آورند. هر دوی آنها شاخه های جوان تر درخت مسیحیت هستند که تنهٔ آن سامی، یهودی ـ مسیحی، آرامی و سریانی است. بنابراین مطالعهٔ زبان والهیات سریانی نباید یک ضمیمه باشد. الهیات مسیحی نمی تواند مسیحی باشد مگر این که سریانی، یونانی و لاتین باشد. جدا کردن الهیات سریانی الهیات مسیحی را به خودی خود محدود می کند

مآخذ : The Semitic Dimension of Christian Tradition
by : Koonammakkal Thomakathanar
The HARP Vol. X, No. 1, 2, March, July 1997'

فصل هفتم

کلیسای شرق و تئودور اهل موپسوستیا

تعهد به نوشته‌های او و مفاهیم آنها برای گفتگو

تعهد کلیسای شرق به نوشته ها- مخصوصاً تفسیرها درباره کتاب مقدس- تئودور اهل موپسوستیا (Mopsuestia) ریشه در اوائل قرن پنجم داده، هنگامی که مدرسه پارسها در ادسا آثار تئودور را به عنوان متون مذهبی استاندارد پذیرفت، و آنها را از یونانی به سریانی ترجمه و به عنوان متون مرجع استفاده نمود. این مدرسه یک بار تعطیل شد اما بعدها دوباره در نصیبین گشایش یافت. سازمان جدید به سنت استفاده از این آثار در آماده سازی محققین جوان برای خدمت به کلیسای پارس ادامه داد. نارسای اولین رئیس مدرسهٔ نصیبین، از تئودور با واژه هایی مانند «مفسر والای کتب مقدسه» یاد نمود:

به جاست که او را «معلم معلمین» بنامیم...
همهٔ آنانی که غنی گشته اند از گنجینهٔ نوشته های او به غنا رسیده اند،
و از تفسیرهای او تفسیر نمودن آموختند.
من نیز از او آموختم ـ من، که یاد گرفته بودم با لکنت صحبت کنم-
و از طریق شناخت او من نیز، با مطالعهٔ کلام، شناختی کسب نمودم.
مطالعات او راهنمای من به کتب مقدسه بود،
و او مرا برخیزانید تا کتب روح را درک کنم.

در نصیبین تفسیر کتاب مقدس مهمترین موضوع مورد بحث بوده و جایگاه آن در دورهٔ تحصیلات عالیه بود. به پیروی از روش نارسای، انسانها در نصیبین، مونت ایزلا و سایر نقاط در شرق برای نسلها بر تفسیرهای تئودور به عنوان مدلهایی از تفسیر و منابعی برای الهام گرفتن نگاه می کردند. آنها بستگی و وفاداری زیادی نه فقط به نوشته های او بلکه همین طور برای یاد او که آنها را به وجود آورده بود داشتند. بسیاری از این مردان در کلیسای شرق به عنوان، معلم، راهب و اسقف دارای نفوذ شدند و بعضی نیز به مقام والای کاتولیکوس- پاتریارک رسیدند.

در طی یک صد سال فاصله مابین شورای کالسدون و قسطنطنیهٔ دوم اقتدار برتر تئودور در شرق بدون مخالفتی جدی در درون کلیسای شرق برجای خود باقی ماند. در همان زمان شناسایی و واکنشی نسبت به سؤالاتی درباره تئودور که در غرب مطرح می شد به گوش می رسید. در یک مجمع اسقفان که به طرز غیرقانونی در سال ۴۸۴ میلادی به

توسط اسقف اعظم نصیبین، بار صوما، مؤسس و حامی مکتب نصیبین برپا شده بود اعلامیه ای منتشر گردید که کسانی را که برعلیه تئودور و نوشته هایش سخن می گفتند محکوم می کرد. این مجمع با وجودی که بعدها رد شد، اعلامیه آن پای برجا باقی ماند و نهایتاً در سال ۶۰۵ مورد تأیید سینود پاتریارکی قرار گرفت. پس از تشخیص این که در «جاهای مختلف» مردان شریر با شرارت برعلیه این پدر قدیس و محترم صحبت کرده اند ـ و بعد از گوشمالی شدید این مردان گستاخ و کله شق ـ اعلامیه این گونه ادامه یافت:

بنابراین، اگر کسی مخفیانه یا آشکارا داوطلب شود که افترا زده یا این معلم حقیقت و نوشته های مقدس وی را ناسزا گوید، باشد که حقیقت او را لعنت و تکفیر نماید. در حالی که اکثریت قابل ملاحظه ای در شرق به طرز گسترده و با شدت از این احساسات بیانگر، در رابطه با تئودور و مخالفین او، برخوردار بودند طلوع احساسات ضد تئودور در غرب، با همان شدت ولی در جهت مخالف، در سرزمینهای متعلق به پارسها پاسخ داده می شد. هرگونه حمله به شهرت و معروفیت تئودور یا میراث او مسلماً با حمله ای متقابل و با همان شدت پاسخ داده می شد.

در دههٔ پنجم قرن ششم عنصری دیگر، و این بار بالقوه شوم وارد صحنه می شود. ژوستینیان، امپراتور بیزانس در تلاشهای نهایتاً بی ثمر خود برای بر کرسی نشانیدن کنستانتین جهت برقراری وحدت مذهبی در تمامی امپراتوری، «سه فصل»[۱] بحث انگیز را حذف کرد و امیدهای خود را بر رسیدن به مصالحه ای در مورد محکومیت شخصیت و نوشته های تئودور نهاد. در سال ۵۴۴ اعلامیه ای صادر کرد و «نسطوریانیسم» تئودور را محکوم نمود. در همین حال در سرزمینهای پارس مردی به نام مارآبا به مقام کاتولیکوس- پاتریارکی برگزیده شده بود که از چنان قدرت شخصیت و اقتدار اخلاقی برخوردار بود که بسیاری چه در شرق و چه در غرب او را بزرگترین پاتریارک در تاریخ کلیسای شرق می دانستند. تقارن زمانی این اتفاقات تاریخی احتمالاً با سخت تر شدن مواضع نسبت به تئودور و میراث او در دو طرف مرز مربوط می باشد.

۱- این سه فصل اتهامات یا عناوینی بودند که برعلیه تئودور اهل موپسوستیا، تئودورت اهل سیروس و ایبا اهل ادسا توسط امپراتور ژوستینیان آورده شده بود، در آنها محکومیت شخص و آثار تئودورت برعلیه سیریل اهل اسکندریه و نامهٔ ایبا به ماری اهل پارس را خواستار شده بودند. تمام اینها برای طرف ضد- کالسدونی به عنوان نسطوری (در مورد تئودور، او را پدر واقعی نسطوریها می نامیدند)، و محکومیت آنها به عنوان یک شرط قاطع برای آشتی مابین کالسدونیها و گروه ضد- کالسدونی درنظر گرفته شده بود.

مارآبا محققی بود که قبلاً در نصیبین تدریس می‌نمود و شدیداً تحت تأثیر تفاسیر کتاب مقدسی و سایر آثار تئودور قرار داشت. او خود را موظف به حراست و دفاع از آنها در برابر مخالفین می‌دانست. در سال ۵۳۲، هشت سال قبل از این‌که وظیفهٔ پاتریارکی خود را شروع کند، به همراه همکار خود توماس اهل ادسا، سفری به فلسطین و مصر نمود و در اسکندریه اجازه یافت تا کتب مقدسه را با استفاده از تفسیرهای تئودور تفسیر نماید. او و توماس از این‌جا به قسطنطنیه رفتند، جایی‌که ژوستینیان تلاش کرد با آنها ملاقات نموده و آنها را به محکوم کردن تئودور تشویق نماید. در این مرحله ایده‌آلِ کنستانتین به ورای مرزهای بیزانس، که در آن تلاش برای معرفی و برخورد با کلیسای پارس به‌عنوان مشکل و مسؤولیت امپراتور قلمداد شده بود گسترش می‌یافت. اگر این دست‌درازی امپراتوری غربی با موفقیت همراه می‌بود مشکلات سیاسی مسیحیانی که در سرزمینهای ساسانیان زندگی می‌کردند را نباید دست‌کم گرفت. استقلال در خودگردانی اعلام شده توسط کلیسای شرق در سال ۴۲۴ تا حدودی به این دلیل بود که از شک و تردید و به نظر رسیدن این‌که علائق سیاسی آنها با مسیحیان غرب همراه است اجتناب شود. و این پس از یک مدت طولانی تعقیب و آزارِگاه شدید توسط حکام ساسانی صورت می‌گرفت. هوشیاری و فراست سیاسی که به مارآبا بعد از انتخاب او به مقام پاتریارکی کمک بسیار کرد می‌باید به‌طور قطع او را در این بُرهه از زمان هوشیار کرده باشد که دخالتهای امپراتوری بیزانس در مسائل کلیسای ایران چه عواقب سیاسی و اجتماعی می‌تواند داشته باشد. مارآبا شاید چون برای شخص خود احساس خطر می‌نمود و یا به هردلیل مایل نبود با امپراتور روبه‌رو شود، به سرعت قسطنطنیه را ترک نمود و عازم شرق شد.

پس از انتخاب او به مقام پاتریارکی در یک مجمع اسقفان که در سال ۵۴۴ (همان سالی که اعلامیهٔ ژوستینیان صادر گردید) تشکیل شد، مارآبا و اسقفان اجتماع کرده در برابر این حرکت در غرب خط‌مشی خود را برای تکفیر معلمی که این قدر در شرق مورد احترام و ستایش بود تعیین نمودند. آخرین تصویب‌نامهٔ از چهل دایرهٔ اسقفی مستقر (یا دوباره استقرار یافته) در این مجمع اعلام می‌دارد:

تفسیر ما ـ تمام اسقفان شرق ـ از ایمانی که توسط سیصد و هیجده اسقف ادامه داده شده، که ما آن را در اعتراف به ایمان خود در چپ و راست خود داریم، چیزی است که توسط مار تئودور قدیس و برکت یافته و دوستدار خدا، که اسقف و مفسر کتب مقدسهٔ الهی بوده، تعیین شده.

این تصویب‌نامه به‌عنوان نقطهٔ مقابل در برابر فرمان ژوستینیان رسماً کلیسای شرق را

در مقام دفاع از تئودور و بیرون از مرزهای تأثیر ژوستینیان قرار داد، همچنان که در ضدیت علنی با اهداف او. این تصویب نامه کاملاً جدا از سؤالات مذهبی، می تواند بنابراین به عنوان روشی مضاعف بر سایر روشها در حفاظت از مسیحیان پارسی در برابر احتمال مورد ظن قرار گرفتن در وطن خود آنان عمل نموده باشد، مخصوصاً با توجه به خصومتهای جدید و آینده مابین لشکرهای ژوستین و امپراتور پارس، خسرو اول.

نتایج سیاسی که در پشت تصویری که در اینجا ارائه شده پنهان گردیده، نه تنها این محبت واقعی و تعهدی را که نسبت به تئودور و میراث کتبی او در شرق احساس می شد دست کم نگرفت بلکه پیشنهاد شده که تعمقهای گستاخانه ای که نتایج چندان کوچکی هم نداشتند را می باید به این اختلاط احساسات و خرد که بسیاری برای این به اصطلاح «مفسر» داشتند اضافه نمود.

بعد از کنستانتین دوم تصمیم برای محکوم نمودن سه فصل تأثیر اندکی بر کلیسای غرب داشت، اما هیچ تأثیری بر تعهد و پای بندی کلیسای شرق به یاد و نوشته های تئودور اهل موپسوستیا و میراث او نداشت. تا قبل از انتصاب حنانا (Henana) به سرپرستی مدرسهٔ نصیبین در سال ۵۷۰ مبارزه طلبی جدی برعلیه اهمیت فوق العاده تئودور روی نداد حنانا به این نتیجه رسید که باید نوشته های تفسیری مفسر را مشکوک تلقی کند و آثار ژان کریزوستوم را ارجح بداند. از آن جا که آنچه ما دربارهٔ نظریات حنانا می دانیم عمدتاً از نوشته های دشمنان وی هستند (بسیاری از نوشته های او و بعد از محکومیتش از بین رفت) مشکل می توان الهیات وی را به دقت بازسازی نمود. به نظر می رسد که قضاوت او دربارهٔ تفسیرهای کتاب مقدسی تئودور با برداشت منفی وی از دانش انسان شناسی تئودور مرتبط بوده باشد. درک مفسر از انسان، از خلقت تا حالت آیندهٔ او، عنصری حیاتی در برخورد او با کتب مقدسه بود و بازتاب این گونه برداشتها را می توان در تفسیرهای او ملاحظه نمود. نظریات خود حنانا درباره وضعیت بشر به نظر می رسد که بیشتر با نظریات آگوستین مطابق بوده باشد و نظریات او دربارهٔ مسیح شناسی با (نظریات) شورای کالسدون مطابقت دارد (با وجودی که متهم شده بود که با پیروان سوروس ارتباط دارد). این موضوع او را ملزم می ساخت تا ارزیابی مجددی از متون تفسیری و الهیاتی استاندارد به عمل آورد و دربارهٔ جایگزینی آنها با متونی که با نظریات شخصی او سازگار بودند بیندیشد.

حنانا می توانسته یک شخصیت مهم در بنا کردن پلی بر روی این شکاف در درک مابین شرق و غرب باشد اما مردود دانستن تئودور از جانب وی، او را در ورای محدوده،

تا جایی که به کلیسای شرق مربوط می شود، قرار داد. در مجمع اسقفان که در سال ۵۷۸ تشکیل شد ـ همان مجمعی که یک اعتراف مسیح شناسی به وجود آورد که با تعریف کالسدونیها هم‌آهنگ بود ـ حنانا و پیروان او به دلیل رفتاری که با مفسر داشتند به شدت مورد سرزنش قرار می گیرند.

آنها به موازات سایر مسائلی که آنها در ضدیت خود با او (تئودور) می گویند، برضد تفسیری که مفسر برای کتاب ایوب متبارک تهیه کرده بود به معنی روحانی آن صحبت می کنند، کتابی که به طرز سفسطه‌آمیز و متظاهرانه توسط یکی از مغالطه کاران نوشته شده ـ آنهایی که به حقیقت اهمیتی نمی دهند بلکه شرح وقایعی را برداشته با مطالب از خودساخته و توأم با مکر و حیله که بسیار از حقیقت دور هستند بسط می دهند، همان طوری که از مطالعهٔ حقیقت برای همهٔ آنانی که به آنها مربوط است آشکار می باشد ـ زیرا منهای یک قسمت کوچک از آن، مملو است از کلمات تفسیرآمیز که نزدیک به کفر و کذب می باشند، به هرحال آنها تمایل داشته اند که بگویند «آیا موسی این کتاب درباره ایوب متبارک را ننوشته؟» و آنها با خوشحالی این سفسطه را نپذیرفتند تا شانسی داشته باشند که به معلمان جامعه ناسزا بگویند. بنابراین آن زبان بسته ها و افراد خسته کننده اینک برضد مردی که هم در زندگی و هم در مرگ خود مربی برای فرزندان فیض بوده، در تلاش هستند.

با وجودی که نظریات مذهبی حنانا بعدها هنگامی که شرایط جر و بحث دربارهٔ مسیح شناسی به تلخی گرایید محکوم گردید ـ قابل ذکر است که این محکومیت خاص فقط در مورد رفتار حنانا نسبت به تئودور و نوشته هایش مخصوصاً مردود دانستن تفسیرهای تئودور دربارهٔ ایوب، صادق بود- اما دیگر در کلیسای شرق جایی برای انتقاد از این پدر انطاکیه ای باقی نمانده است.

با توجه به این تاریخ طولانی دفاع از تئودور، کلیسای شرق به نظر می رسد که چنان درگیر دفاع از او شده که دیگر نمی تواند دربارهٔ ضعفهای فرضی و یا شایستگیهای نسبی آثار او بحثی انجام دهد. تحقیقات مدرن با بی توجهی علمی تلاش کرده است تا شخص تئودور را مورد ارزیابی مجدد قرار دهد و اهمیت دستاوردهای او را به تجزیه و تحلیل نهایی که در کالسدون به آن رسیده بودند مربوط بداند. در نور این مطالعات و نتیجه گیریهای (کم و بیش) بدون احساس آنها کلیسای شرق آماده شده است تا به روح جهان‌گرایی در بحث دربارهٔ تئودور و آثارش بپیوندد. تا زمانی که تلخ کامی و تندمزاجی از میزگرد محققین دور باشد

و پُرس وجوی توأم با ساده دلی ادامه یابد، کلیسا آماده است که به این تحقیقات تا جایی که بتواند سهمی ارائه دهد، بپیوندد.

شروع گفتگو با سایر کلیساها ـ که کلیسای شرق درطی سالهای اخیر این امتیاز را داشته ـ و خودآزمونی که با درگیری آن در تلاشهای جهانی همراه بوده موجب شده که سوءظن کمتری دربارهٔ انگیزه های سایر مسیحیان احساس شود و اعتماد بیشتری در برخورد با آنها و با اختلافات دیرینه ای که موجب شده بودند در گذشته داشتن روابط مشکل شود، به وجود آید. گشودگی دوطرفه و صمیمیت شرق و غرب که در این گفتگو که توسط دایره اسقفی اعظمی وین فراهم شده به سوی یکدیگر دست دراز کرده اند، درعین حال هم فروتنانه و هم والاست، و انزوا را که میوهٔ غرور است دور می کند و بر بی علاقگی و رخوت که جوانهٔ شکست و از دست دادن روحیه است غلبه می نماید. حمایت دیگر مهم نیست. کلیسا در جستجوی تفاهم است، هم برای خود و هم برای «مفسر» که یاد او گرامی باد.

مأخذ : The Church of the East and Theodore of Mopsuestia
by : Chorbishop M. J. Birnie
Journal of 'The Assyrian Academic Society' Vol. X, No. 1, 1996'

فصل هشتم

نام ایرانی
برای مسیحیان و « ترسندگان از خدا »

در حداقل سه زبان ایرانی، پهلوی، پارسی نوین و سغدی، یکی از اسامی رایج برای مسیحیان از ریشهٔ ایرانی «ترس» (tars) به معنی «ترسیدن» گرفته شده. در پهلوی، یک مسیحی را «ترسک» (tarsak)، در پارسی نوین «ترسا» (tarsa) و در سغدی trs'q می نامند ـ که از پارسی میانه به عاریه گرفته شده. در این زبانها نام دیگری از ریشهٔ ایرانی برای مسیحیان وجود ندارد. در پارسی نوین همراه با کلمهٔ «ترسا» فقط کلمات عربی وجود دارند که معرفی کنندهٔ مسیحیان می باشند، در حالی که در سغدی کلمهٔ krstyn نیز وجود دارد. بر طبق مناس (de Menasce، که کلمهٔ «ترسا» و مترادفات آن رادر پیشگفتاری دربارهٔ بحث زرتشتیها مطرح می کند) این حقایق تا جایی که به زبان پهلوی مربوط می شود به این شرح است: در متون پهلوی که قبل از کشف سنگ نوشتهٔ مشهور دربارهٔ کارتیر، کاهن زرتشتیان، در پرسپولیس کشف شده بود تنها نام برای مسیحیان کلمهٔ ترساکان (جمع ترسک) بوده، در حالی که در سنگ نوشتهٔ کارتیر که در میان سایر مسائل به شرح تعقیب و آزار مذهبی که در اواخر قرن سوم میلادی در قلمرو پادشاهی ساسانیان صورت گرفت می پردازد، این کلمه یافت نمی شود. در لیست وابستگان مذاهب که متحمل تعقیب و آزار شدند، کارتیر جدا از یهودیها و s.m.n.y. (که احتمالاً بودائیان هستند)، b.l.m.n.y. (برهمائیان) و سایر مرتدان، به n.'.c.l.'.y و k.l.s.t.y.d.'.n نیز اشاره می کند. اولین کلمه که مطابق با کلمهٔ عبری nose-ri)، سریانی «نصرایا» (nasraya) و کلمهٔ یونانی معادل Nazoraios است احتمالاً به مسیحیان، یا یک فرقهٔ مسیحی اشاره دارد اما صحت این موضوع اثبات نشده. کلمهٔ دوم که فرم پهلوی کلمهٔ Christianoi و کلمهٔ سریانی «کریستیان» (kristyane) است، به مسیحیان یا فرقه ای از جامعهٔ مسیحی اشاره دارد.

به کلمهٔ ترساکان مراجعه می کنیم. با وجودی که مناس اشاره می کند که این معرفی مطابق با کلمهٔ سریانی «دَهلا» (dahla) یا دَهلِ آلاها» (dahel Alaha) است (او آشکارا این فرمها از وجه وصفی را در نظر دارد) و در این رابطه به اعمال رسولان ۲:۱۰ اشاره می کند. در نظر مناس فقط راهبان مسیحی در ابتدا به عنوان ترساکان (ترسندگان خدا) مشخص می شدند و در مرحلهٔ بعدی بود که از این واژه برای مشخص کردن مسیحیان به طور عموم استفاده می شد. مناس در دفاع از این نظریه کلمهٔ عربی «راهیب» را نقل

می کند که معنی اصلی آن «ترسیدن» است. راهیب همان راهب مسیحی است که دنیای اسلام در او اولین نمایندهٔ مسیحیت را می بیند. می باید اشاره شود که نظریه ای شبیه به این دربارهٔ استفاده از کلمهٔ «ترساک» برای نشان دادن مسیحیان در سال ۱۹۰۰ میلادی توسط نولدک که گمان می کرد واژهٔ راهیب عربی (به معنی راهب مسیحی) ترجمه ای از کلمهٔ پهلوی آن است پیشنهاد شده بود. نظریات این دو محقق دربارهٔ کلمه ترساک به نظر من به دلائل ذیل قابل قبول به نظر نمی رسد: نه در پهلوی و نه در یونانی یا سریانی (دو زبانی که واژه پردازی مسیحیت را به وجود آورد که بعدها توسط تمام کلیساهای شرقی، منجمله ایرانیها پذیرفته شد)، هیچ نشانه ای وجود ندارد که کلمه ای به معنی «ترسیدن» هرگز به عنوان واژه ای تکنیکی برای راهب به کار رفته باشد. در این رابطه، حتی کلمه عربی «راهیب» نمی تواند به عنوان دلیلی مخالف ذکر گردد. در مقایسه با کلیساهای بزرگ، مسیحیت در عربستان قبل از اسلام پدیده ای دوره ای و بیگانه بوده است. در واقع می باید حدس زده شود که رابطه ای مابین واژهٔ پهلوی ترساک و واژهٔ راهیب وجود دارد و زبان عربی در این مقطع تحت تأثیر زبان پهلوی بوده، اما به نظر امکان پذیر می آید که تکامل معانی کلمات برعکس آنچه که نولدک و مناس پیشنهاد کرده اند باشد، به کلامی دیگر قابل درک است که در ترجمهٔ واژهٔ پهلوی که در برگیرندهٔ مسیحیان به طور کلی بوده، اعراب معنی آن را محدود کرده و فقط در مورد راهبان به کار برده اند. در واقع این فرضیه با دلیل زبان شناسی همگام تر است تا آن چه که قبلاً گفته شد. من فکر نمی کنم که نظر نولدک و مناس بر اساس شواهدی باشد، زیرا اطلاعاتی که ما دربارهٔ واژه پردازی کلیساهای شرقی داریم این تکامل معانی کلمات را که آنها پیشنهاد می کنند حمایت نمی کند.

ما نمی توانیم این امکان را مردود بدانیم که مابین ترساکان و گروههای مذهبی یا نهضتهایی که در سایر زبانها نیز با رنگ و لعابی مشابه با کلمهٔ پهلوی وجود دارد رابطه ای نیست، و نیز این که این امکان نیازمند بررسی بیشتری است. همان گونه که اشاره کردم ترجمهٔ لازم برای ترساک در عبری IaReA و در سریانی دَهلا است. اما این ترجمه اختیاری نیست، زیرا ما دلیلی در دست داریم که نشان می دهد ریشهٔ tars (ترس) در واقع به صورتی همآهنگ با این حدس به کار رفته: در ترجمهٔ پهلوی کتاب مزامیر، که از آن قطعاتی باقی مانده، کلمهٔ iraîha در مزمور ۱۳۵:۲۰ با کلمه ای ترجمه شده که از این ریشه مشتق گردیده است. متن از سریانی ترجمه شده بود و در ترجمهٔ سریانی مزامیر کلمه iraî با مشتقی از ریشهٔ dhl ترجمه شده.

گروههای مذهبی که در درون چارچوب تحقیقات ما قرار می گیرند آنهایی هستند که به عبرانی به آنها iraîha یا iraî-shmim و به یونانی oî phoboumenoi tou Theou یا(oî sebomenoi (tou Theou† می گویند. به معنی تخصصی، واژهٔ oî phoboumenoi بدون کلمات tou Theou(به لاتین metuentes) نیز یافت می شود. برای این منظور، سریانیها می باید از وجه وصفی صفت dhl استفاده کنند. در ترجمهٔ سریانی (پشیتا) کتاب اعمال رسولان، این فرمها نه تنها برای ترجمهٔ واژهٔ o phoboumenos- چه به صورت مفرد و یا جمع به کار گرفته می شود بلکه هم‌چنین (و من فکر می کنم که این دربارهٔ تمام فرمهای این کلمه صادق است) برای استفاده از واژهٔ oî sebomenoi، در این مورد نیز صورت مفرد و یا جمع.

این جای مناسبی برای توضیح دربارهٔ ذات و معنی تاریخی این iraîha نیست. از زمان چاپ مقالهٔ معروف بِرنای دربارهٔ «ترسندگان خدا» در سال ۱۸۷۷ بسیاری از محققین با این مسئله سرگرم بوده اند، و دلایل و شواهد بسیاری نیز در این مدت از منابع یهودی و مسیحی و حتی از بی ایمانان جمع آوری نموده اند. نظریه رایج این است که «ترسندگان خدا» مردمی از تبار غیریهودی بودند که به خدای یهودیان اعتقاد داشتند و بعضی از فرامین را نیز رعایت می نمودند. من نمی توانم این نظریه را مفصلاً بحث کنم، اما مایلم تأکید نمایم که، بر اساس شواهد سنگ نوشته های باقیمانده، شورِر و سایر محققین حدس زده اند که اعضای بعضی جوامع که در پادشاهی بوسفوروس در قرن اول میلادی زندگی می کردند، در واقع sebomenoi tou Theou به معنی ذکر شده- بودند، اما یک عنصر کافر در عین حال در فرقهٔ آنان وجود داشت. می باید تأکید شود که امروزه عموماً توافق بر این است که جامعهٔ اولیهٔ مسیحی در تبلیغات خود خطاب به دنیای امتها به طور کلی، و شاید فقط، «خدا ترسندگان» را خطاب نموده، و این که به اولین موفقیتهای خود در میان آنها رسیده باشد. بر حسب کتاب اعمال رسولان (باب دهم) اولین غیر یهودی که به مسیحیت گرایید یکی از این «ترسندگان خدا» بود.

این امکان وجود دارد که اعضای این گروهها هنگامی که به مسیحیت علاقه نشان دادند و یا حتی به سوی آن جذب شدند خود را به عنوان «ترسندگان خدا» معرفی نمودند. از این دیدگاه اجتناب از فرض کلی که سنگ قبر نوشته هایی که در آنها ایمان شخص مرحوم توسط کلمهٔ metuens بیان گردیده همیشه یهودی بوده و نمی توانند مسیحی باشند به نظر موجه می رسد. منظور من البته قسمت اعظم آن سنگ نوشته هاست که در آنها هیچ اشاره ای به وابستگی مذهبی شخص مرحوم به جز با این کلمه موجود نیست.

دلیلی وجود ندارد که حدس زده شود که در دوران اولیه این واقعیت که «ترسندگان خدا» با جوامع مسیحی احساس همبستگی کرده یا حتی به آنها پیوسته بودند تغییراتی در نامگذاری آنها ـ که به وسیلهٔ آن آنها در محیط بت پرستی شناخته می شوند ـ به وجود آورده باشد. در این مفهوم، معنی یک تصویر یا خط قدیمی کشف شده در یک خرابه قدیمی که در نظر بسیاری از محققان بر علیه مسیحیان جهت گیری شده می تواند موضوعی برای تفکر و تعمق باشد. بر اساس این نظریه این تصویر قدیمی شخصی مصلوب شده با سر یک الاغ را نشان می دهد و در کنار آن تصویری دیگر از شخصی که در حال ادای بوسه سنتی بر مصلوب شده است. در زیر این نقاشی سنگ نوشته ذیل حک شد Alexamenos sebete (=sebetaî) Theon

چون کلمات sebetaî Theon مکرراً به عنوان واژه ای تخصصی به کار رفته، امکان این وجود دارد که نویسنده خط باستانی مسیحیانی را که مورد تمسخر او بوده اند (اگر این تفسیر در واقع درست باشد) به عنوان یکی از sebomenoî ها در نظر داشته. باید اضافه کنم که G.Alon اشاره می کند که در گفتگوی مشهور ژوستین، تریفوی یهودی اطمینان می دهد که مسیحیان مفاهیمی را که توسط sobomenoî حفظ می شود رعایت نمی کنند. اما این مقایسه به خودی خود نشان می دهد که این دو گروه را با هم منسوب می دانسته اند. عبارتی دیگر در این گفتگو آشکار می سازد که بر خلاف ژوستین، تمام فرقه های مسیحی به شدت ژوستین مخالف مراعات احکام یهودیت نبوده اند.

در ممالک مختلف درون امپراتوری روم و حتی ورای مرزهای آنها گروههایی از «ترسندگان خدا» یافت می شدند. برای روشن نمودن مسئله، ما می باید به کسانی که در آن نواحی که با پادشاهی ساسانیان رابطهٔ سیاسی داشتند زندگی می کردند توجه خاص مبذول داریم یا در ایالاتی از امپراتوری روم که با آن پادشاهی هم مرز بودند زندگی می کردند. در یکی از این نواحی بود که هیئت بشارتی یهود که هدف آن تبدیل امتها به «ترسندگان خدا» بود بزرگترین موفقیت خود را به دست آورد. اشارهٔ من به تغییر مذهب سلسلهٔ پادشاهی حاکم بر قلمرو آدیابن از بت پرستی به یهودیت بود، ایالتی که اغلب تحت حکمرانی پارتیان و در قلمرو نفوذ مذهبی زرتشتیان قرار داشت. این جا موقعیت مناسبی برای پرداختن به مسائل Halakha که این دوره باعث شکوفایی آنها شد نمی باشد، من فقط به این واقعیت اشاره می کنم که ژوزفوس در توصیف خود از این واقعه اصطلاحاتی مانند ton Theon sebein ، to Theion sebein و pros ton Theon ensebeia را به کار برده تا مذهب و شیوهٔ جدید زندگی خانواده سلطنتی آدیابن را روشن کند. در داستان ژوزفوس به

دو مرحله اشاره شده: در مرحلهٔ اول، مردمی که به آنها اشاره شده به ترسندگان خدا تبدیل می شوند، در حالی که مرحلهٔ دوم توسط ختنه شدن پادشاه آدیابن مشخص گردیده است. از سطوری که Juvenal به metuentes تخصیص داده، او نیز مابین این دو مرحله تمایز قائل است. اما بر حسب او هم، فقط در نسل دوم از «ترسندگان خدا» مردان ختنه می شوند.

بر طبق ماهیت چیزها شاید این دو مرحله را می باید از هم جدا نمود، اما همان گونه که در داستان ژوزفوس به وضوح آشکار است، این تمایز هم چنین بر روشهای تبلیغ مذهبی یهودیان نور می افکند. می باید اضافه شود (و این برای بحث ما مهم است) که از سخنان ژوزفوس می توان نتیجه گرفت که ختنه شدن می توانسته قسمتی از تعریفto Theion sebein را تشکیل دهد. به کلامی دیگر، با توجه به نظر عامه که کتاب یونانی زبان ژوزفوس برای آنها نوشته شده بود، لقب «ترسندگان خدا» را می توان احتمالاً به امتهای ختنه شده نیز داد. همچنین آشکار است که Juvenal صفت metuunt را با مفهوم تخصصی آن هم برای اشاره به «ترسندگان خدا» که ختنه شده اند به کار می برد و هم برای «ترسندگان خدا» که ختنه نشده اند. به نظر می رسد که تغییر مذهب خانواده سلطنتی یک واقعهٔ استثنایی نبوده، و ما می توانیم حدس بزنیم که در آدیابن یک جامعه مهم از «ترسندگان خدا» وجود داشته است. از طرفی دیگر به نظر می رسد که بر طبق کتاب تواریخ سریانی Mesihazeka اسقفان اولیهٔ مسیحی در اربیل (قرن دوم میلادی) اکثراً از تبار یهودی بوده اند. بنابراین ، به طور مثال، اسقف پنجم، نوآح، که در عنبر در ساحل شرقی رودخانهٔ فرات متولد شده بود در کودکی به اورشلیم مهاجرت کرد و خانوادهٔ او در آن جا به مسیحیت روی آوردند، و از همین جاست که او بعد ها با والدینش به آدیابن سفر می کنند. دلیل عمدهٔ سکونت خانوادهٔ او در این منطقه، بدون شک حضور یهودیان فراوان در آن جا بوده است. از آنچه که از راه و روشهای تبلیغاتی مسیحیان در سایر کشورها برای ما آشکار است می توانیم نتیجه بگیریم که مسیحیت در درون جوامع یهودی مخصوصاً در میان «ترسندگان خدا» مورد توجه بوده است. همچنین این که این واقعه در نقاط دیگری در مرزهای امپراتوری ایران، به طور مثال در ادسا و ارمنستان، و یا درون آن روی داده باشد. طبق مدارک موجود می توان حدس زد که در این نقاط توسط یهودیت راه به سوی مسیحیت هموار شده بود. با توجه به این دلایل، احتمالاً برای دوره ای مشخص «ترسندگان خدا» (یعنی آنهایی که ساکنان منطقه آنها را این گونه خطاب می کردند) اکثریت مسیحیان را که با ایرانیان تماس برقرار نموده بودند تشکیل می داده اند.

همان گونه که قبلاً تذکر داده شد، «ترسندگان خدا» در سریانی با نامهایی که از ریشهٔ dhl

مشتق گردیده اند مشخص شده اند. گرچه شاهدی بر این موضوع در پشیتا، که به هرحال یک ترجمه است، یافت شده به نظر می رسد که می توان بر آن اعتماد کرد زیرا واژه به خودی خود در سنت مذهبی یهود که «ترسندگان خدا» آن را قبول داشتند ریشه ای قوی دارد.

ما تا به حال دیده ایم که از یک طرف در زبانهای ایرانی معنی یکی از واژه های مشخص کنندهٔ مسیحیان «ترسندگان خدا» است و از طرفی دیگر دلیلی برای این مدعا داریم که در طی یک دورهٔ مشخص «ترسندگان خدا» قسمت عمده ای از جوامع مسیحی را تشکیل می دادند، حداقل در مناطقی که مورد نظر ماست.

قبل از این که از این دو بررسی نتیجه گیری کنیم، باید مشکلی را در نظر بگیریم که از این واقعیت پدید می آید که در سریانی ـ زبانی که با وساطت آن مسیحیت ایرانی عقاید مذهبی و واژه های خود را کسب کرده ـ هیچ نامی برای مسیحیان وجود ندارد که با معنی «ترساکان» مترادف باشد. البته احتمال دارد که این مشخص سازی ایرانیها هیچ مشابهی در زبان آرامی نداشته باشد، و از این دیدگاه دارای اصالت باشد. اما بر این مشکل به صورتی دیگر نیز می توان فائق آمد. قابل درک است که استفاده از کلمه ای که از ریشهٔ dhl مشتق شده در میان سکنهٔ غیر مسیحی آرامی زبان برای مشخص کردن مسیحیان به کار می رفته و توسط زبان ایرانی از این منبع پذیرفته شده، در حالی که مسیحیان خود آن را به کار نمی برده اند، حداقل نه به صورت رسمی. اگر فرضیهٔ ما صحیح باشد، این موضوع که چرا در ادبیات سریانی که کاملاً مسیحی است هیچ اثری از این واژه وجود ندارد به آسانی قابل درک خواهد بود.

در این جا من قسمتی از ترجمهٔ «لیدزبارسکی» را که به نظر من با امانت داری از روی متن اصلی اثری از مناس انجام داده برای شما می آورم:

به این صورتها او (مسیح) می آید، فرزندان انسان را در این دنیا محبوس کرده و خرد خود را به آنها عطا می کند. آنها خود را «ترسندگان خدا» و «عادلان» می نامند. آنها خود را مسیحیان می نامند. او آنها را به «ترسندگان خدا» و «ترسندگان خدا(مونث)»، «ترسندگان خدا(مذکر)»، «قدیسین»، «عادلان مذکر» و «عادلان مؤنث» تبدیل کرده و می نامد.

آنها خانه های خود را ترک نموده و به راهبان و راهبه ها تبدیل می شوند. نطفه های خود را از یکدیگر دریغ می دارند، زنان از مردان، و مردان از زنان. آنها نطفه ها و اعقاب خود را از دنیا دریغ می دارند.

مناس این عبارت را نقل کرده تا از این نظریهٔ خود دفاع کند که کلمهٔ «ترساکان» قبل

از این که برای مشخص نمودن مسیحیان به کار رود به طور خاص برای راهبان مسیحی به کار گرفته می شود. بر حسب این نظریه کلمه Mandaean (چینی) که لیدزبارسکی آن را «ترسندگان خدا» (Gottesfurchter) ترجمه کرده در عبارت عمدتاً برای مشخص نمودن راهبان مسیحی به کار رفته. به نظر می رسد که این توضیح با متن همگام نباشد، زیرا در این عبارت قبل از هرچیز Gottesfurchter (ترسندگان خدا) را با مسیحیان مترادف دانسته و اظهار می دارد که آنها فقط در مرحلهٔ دوم راهب خواهند شد (یا شاید بشوند). کلمه ماندارین که به عنوان Gottesfurchter ترجمه شده کلمهٔ dahalia است، کلمه ای که از ریشهٔ ماندارین dhl مشتق شده و با ریشهٔ سریانی dhl مترادف است، که از آن انواع وجه وصفی برای نشان دادن «ترسندگان خدا» مشتق گردیده. بنابراین به نظر می رسد که در ادبیات ماندارین یکی از مشخص کنندگان با معنی کلمهٔ پهلوی «ترساکان» مشابه باشد.

از آن جا که ما دربارهٔ زمان و نحوه ای که نوشتار ماندارین تنظیم گردیده اطلاعات دقیقی نداریم، با احتیاط می توانیم از این جزئیات استفاده کنیم. من باور دارم که به هر حال، در این مورد فقط دو فرضیه می تواند مطرح باشد: (۱) در تئوری می توان تصور کرد که کلمهٔ dahalia ترجمهٔ تحت اللفظی Tarsakan (ترساکان) و یا فرم دیگری از این کلمهٔ ایرانی است، اما به نظر من این حدس کاملاً غیر قابل قبول می باشد. (۲) امکان دیگر این است که در دورهٔ مشخصی سکنهٔ آرامی زبان مسیحیان را با کلمه ای مشتق شده از ریشهٔ dhl مشخص می نمودند، و این واقعیت که چنین تشخیصی وجود داشته می تواند به گونه ای قابل درک در استفاده از کلمهٔ پهلوی مؤثر باشد.

برای نتیجه گیری: در پهلوی، سغدی و پارسی نوین، معنی یکی از متداول ترین اصطلاحات برای مسیحیان «ترسندگان» است، در حالی که در عبری، یونانی، لاتین و سریانی، کلمات مشابه، با معانی مشابه (اغلب، اما نه همیشه همراه با نام خدا)، به «ترسندگان خدا» (یا iraî shmim) اختصاص دارد، در حالی که امتها، در دوران قبل و بلافاصله بعد از آغاز مسیحیت، به خدای یهودیان ایمان داشتند و بعضی از فرامین آنها را رعایت می نمودند. ما دلیل آشکاری داریم که تبلیغات دیانت مسیحی اولین موفقیت خود را در این محیط کسب نمود. هم چنین دلیل تا حدی قابل تردید (به دلیل ماهیت مدرک ماندارینی) در اختیار داریم که نشان می دهد که در یکی از لهجه های آرامی مسیحیان (همان گونه که در زبانهای ایرانیان) «ترسندگان خدا» نامیده می شوند.

نتیجه گیری غیر قابل اجتناب است. اگر یکی از اشارات به مسیحیان به زبان یونانی sebomenoî یا phoboumenoî یا به زبان لاتین metuentes بوده مسلماً هیچ شکی باقی

نمی ماند که به طور مستقیم از نامگذاری یهودیت به «ترسندگان خدا» مشتق شده باشد. به طور اصولی مورد کلمه پهلوی «ترساک» مشابه است با موارد فرضی که اشاره کردم، و بنابراین همان دلائل دربارهٔ آن معتبر هستند. گذشته از هر چیز مسیحیت ایرانی از مسیحیت سریانی منشاء گرفته که شعبه ای از آن بوده و سنتهای مذهبی خود را از آن دریافت داشته. بنابراین، به احتمال زیاد عنوان «ترسک» اشاره دارد بر تداوم و معانی کلمات و همان گونه که اشاره کردم این ردپایی است که به این واقعیت شهادت می دهد که در ممالکی که در آنها به زبانهای آرامی یا یک زبان ایرانی صحبت می شده، در مرزهای اشکانیان و امپراتوری پارس و یا درون این ممالک، مسیحیان در طی یک دورهٔ مشخص تاریخی، با واژهٔ «ترسندگان خدا» به مفهوم تخصصی واژه مشخص می شدند. این شاید بدان دلیل بوده که بسیاری از آنان خود قبلاً در زمرهٔ «ترسندگان خدا» یا پسران آنها بوده اند. بنابراین وجه تسمیهٔ مسیحیان با نام «ترساکان» دلیل دیگری است برای روابط مستحکمی که در قلمرو ایرانیها (و در سرزمینهای مرزی شرق امپراتوری روم) مابین مسیحیت اولیه و گروههایی از sebomenoî وجود داشته است

مآخذ : The Iranian Name for Christian and 'God-Fearers'
by : Shlomo Pines

نقشه ها

نقشه شماره ۱ کلیسای پارس در سال ۴۹۷ میلادی

کلیسای مستقل پارس در بحبوحه مناقشات الهیاتی قرن پنجم و همچنین خصومتهای سیاسی بین دو امپراطوری ساسانی و روم استحکام یافت. چنین به نظر میرسد که پذیرش رسمی آیین نسطوری از سوی کلیسای پارس در اواخر قرن پنجم و کاملا به دلایل سیاسی صورت گرفت و این حقیقت که نویسندگان بسیاری ،آیین اولیه نسطوری پارس را در معنای ارتدکسی آن تفسیر نموده اند مبین مسائله فوق میباشد.
این نقشه نشان دهنده کلیسای پارس اندکی پس از پذیرش آیین نسطوری است. در سال ۴۹۷ میلادی مجمعی از اسقفان تشکیل گردید که بسیار مهم بوده و ما امروزه از کارها و سخنرانی های انجام شده در این مجمع آگاهی داریم . در این نقشه نه تنها حوزه های اسقفی شرکت کننده در مجمع بلکه حوزه هایی نیز که در مجامع قبل و بعد از سال ۴۹۷ شرکت نموده اند نشان داده شده اند. این نقشه شامل حوزه های اسقفی تحل (Tahal), برهیس (Barhis در جنوب حدیاب) و بیت رحیمایی (B.Rahimai در جنوب ارمنستان) نمی شود زیرا نمی توانستیم محل دقیق آنها را مشخص کنیم.

J.Martin

۱ کلیسای پارس در سال ۴۹۷ میلادی



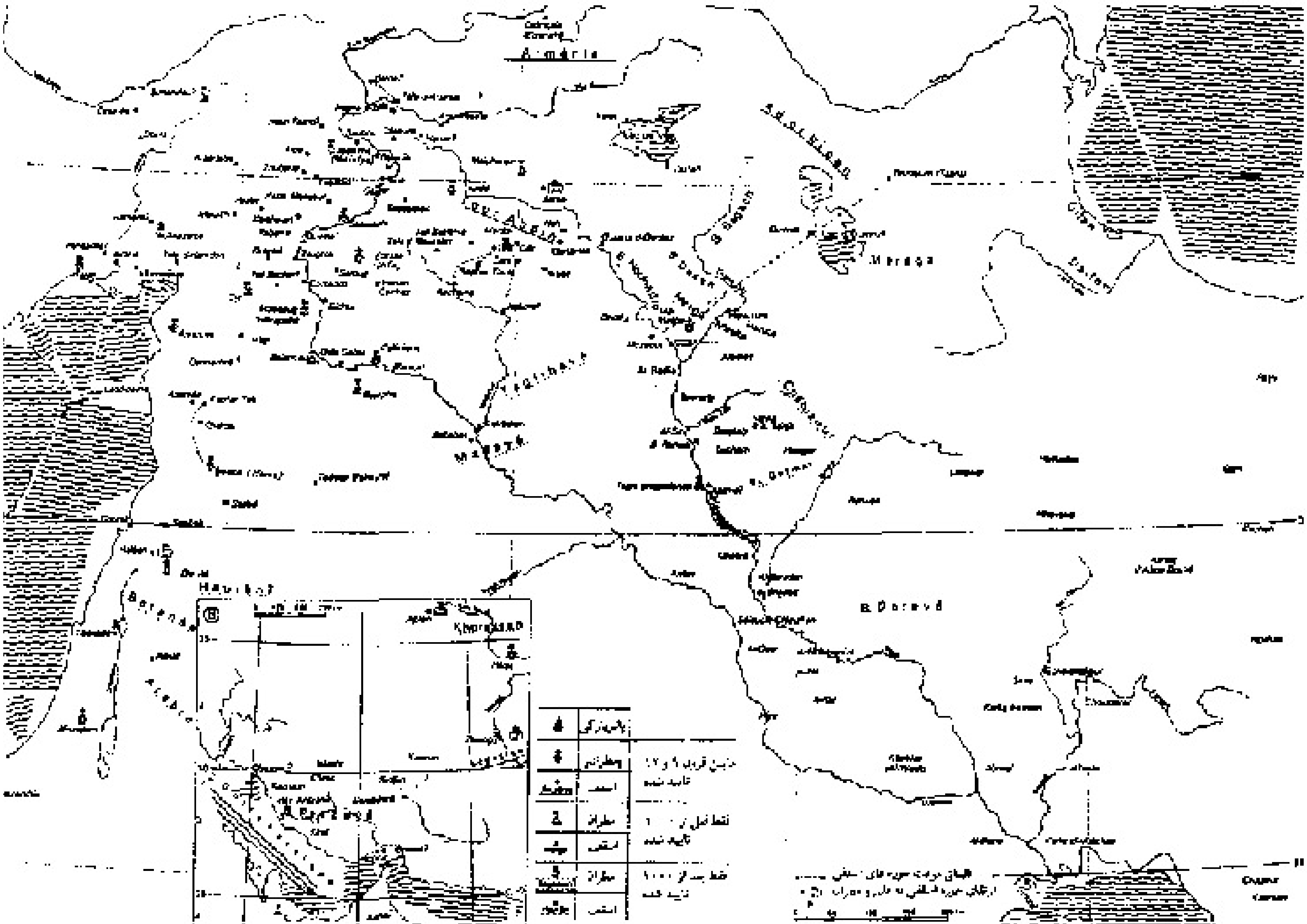
نقشه شماره ۲ الف یعقوبی های خاورمیانه از قرن ۹ تا ۱۲

پاتریارک سریانی غرب میخائیل اول در ضمیمه کتاب خود با عنوان تاریخ کلیسای یعقوبی فهرستی از اسقفان و حوزه های اسقفی از سال ۸۰۰ تا اواخر دوران پاتریارکی خود به سال ۱۱۹۹ ارائه می دهد. اساس این نقشه بر پایه همین فهرست تنظیم گردیده است. از آنجا که این اطلاعات مربوط به سرزمین هایی است که تحت صدارت پاتریارکی (حوزه های اسقفی غربی) بوده ، بعضی از حوزه های اسقفی و اسقفان که تابع حوزه سر اسقفی تگریت (که رئیس یعقوبی ها در سرزمین حکومت سابق فارس بود) ذکر نشده اند. این سر اسقف که در نیمه دوم قرن یازدهم عنوان «نماینده تام الاختیار پاتریارک» را دریافت نمود در سده های قبل از آن نیز تقریبا مستقل از پاتریارکی انطاکیه عمل می کرد. در این مورد اطلاعات بیشتری در کتاب تاریخ کلیسا نوشته ابن عبری (۱۲۲۶-۱۲۸۶) و چند نوشته تاریخی که جی.اس.آسمانی و ام.لوکین مورد استفاده قرار داده اند ، دیده می شود.

مکانهای زیادی تنها یک بار ذکر شده اند در حالی که می بایستی مدت طولانی دارای اسقف بوده باشند. با این حال از اطلاعات به جا مانده می توان درک کرد که گسترش کلیسای سریانی -یعقوبی در قرون وسطی در اوج شکوفایی قرار داشت. این کلیسا در دوران خلفای عباسی موقعیت خود را تحکیم نمود و حتی در سال های ۱۰۰۰ توسعه یافت. تنها بعد از این دوران بود که گسترش آن در شرق و غرب تا اندازه ایی متوقف شد و این موضوع در مورد حوزه های اسقفی بخش آناتولی شرقی با متمرکزشدنشان نمایان می شود.

I.Nabe - V . Schonberg

۴ الف یعقوبی‌های خاورمیانه از قرن نهم تا دوازدهم



نقشه شماره ۲ ب   نسطوری های خاورمیانه از قرن ۹ تا ۱۲

وضعیت منابع برای تعیین حوزه های اسقفی نسطوری از منابع مربوط به حوزه های اسقفی یعقوبی ها نامساعدتر می باشد، منابع بیشتر متفرق بوده و فهرستی یا نوشته ایی تاریخی درباره کل آنها در دست نداریم. برای شروع این نقشه یعنی سال ۸۰۰، نامه های پاتریارک تیموتاوس از اهمیتی همانند نوشته های توماس مرگا برخوردارند. یادداشتهای مطران ایلیای دمشقی اطلاعاتی درباره وضعیت سالهای ۹۰۰ به دست می دهند. کتاب تاریخ پاتریارکهای شرق (به زبان عربی) نوشته ماری ابن سلیمان (قرن دوازدهم) مربوط به اواخر قرن مربوطه می باشد. این تاریخ توسط عمر ابن متی و صلیوا ابن یوحنان در قرن چهاردهم تکمیل گردید. آنان اطلاعات بیشماری از جزییات به آن اضافه نمودند که توسط آنها و با کمک موثر کتاب آقای « فیه» می توان تصویر بهتری از کلیسای آن دوره ترسیم نمود.

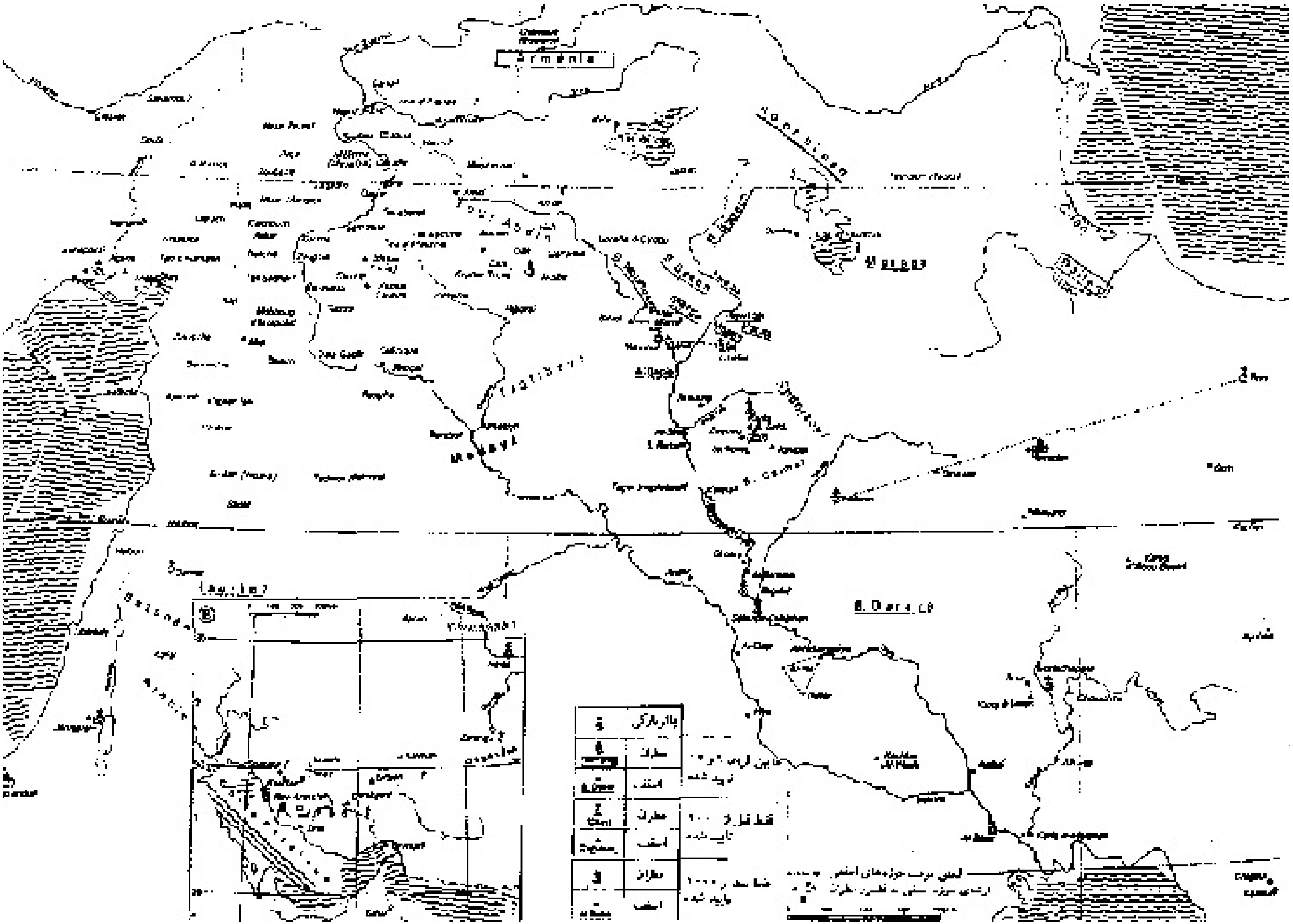
این نقشه مستقیما در رابطه با حوزه های اسقفی نسطوری در سال ۴۹۷ نمی باشد. از حوزه های که از سال ۴۹۷ به بعد تاسیس شده و قبل از سال ۸۰۰ از بین رفته اند نیز ذکری نشده ، هرچند استثناهایی وجود دارد. در رابطه با طبقه بندی تاریخی حوزه های اسقفی می توان گفت که طبقه بندی انجام شده بین قرن های نهم و دوازدهم به معنای آن نیست که حوزه های حدود سالهای ۸۰۰ تا ۱۲۰۰ وجود داشته بلکه این طبقه بندی شامل حوزه های اسقفی است که قبل از قرن دهم تاسیس یا در قرن یازدهم از بین رفته اند. بنابراین مشخصه انجام شده در این طبقه بندی بیشتر تایید وجود حوزه اسقفی قبل یا بعد از سال ۱۰۰۰ است.

این نقشه به خوبی نشان می دهد که وضعیت کلیسای نسطوری در منطقه دجله و فرات در تمامی این دوران نسبتا ثابت بوده. صدمه های جدی تری در مناطق خلیج فارس در خلیج جنوب شرقی به نسطوری ها وارد می شود و حوزه های اسقفی گوناگونی در آن مناطق از قرن هفتم به بعد از دست میدهند.

J.Martin

۲ ب

نسطوری های خاورمیانه از قرن ۹ تا ۱۲

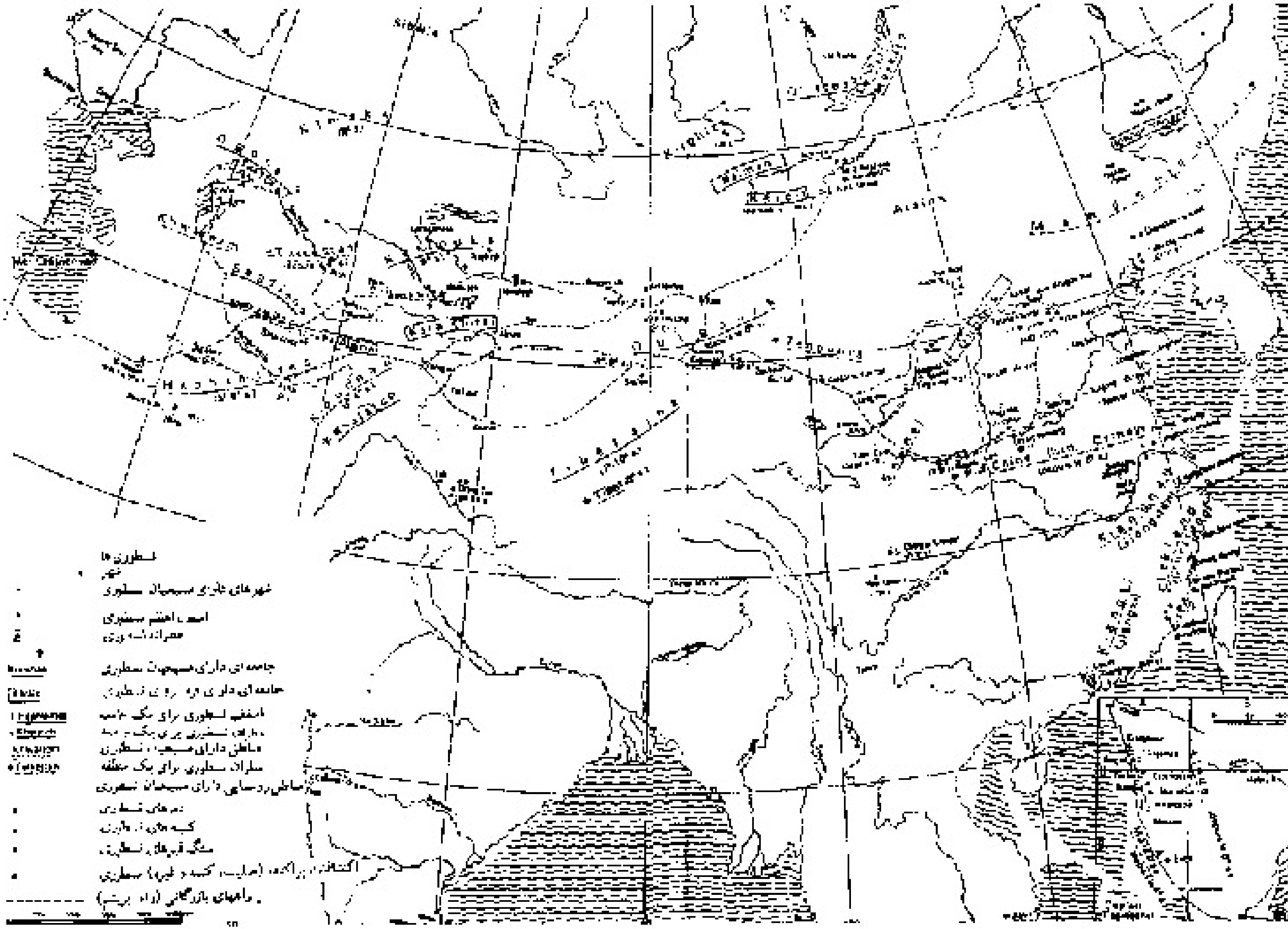


نقشه شماره ۳ (الف ، ب ، ج)   مسیحیت شرقی در آسیا تا قرن ۱۴

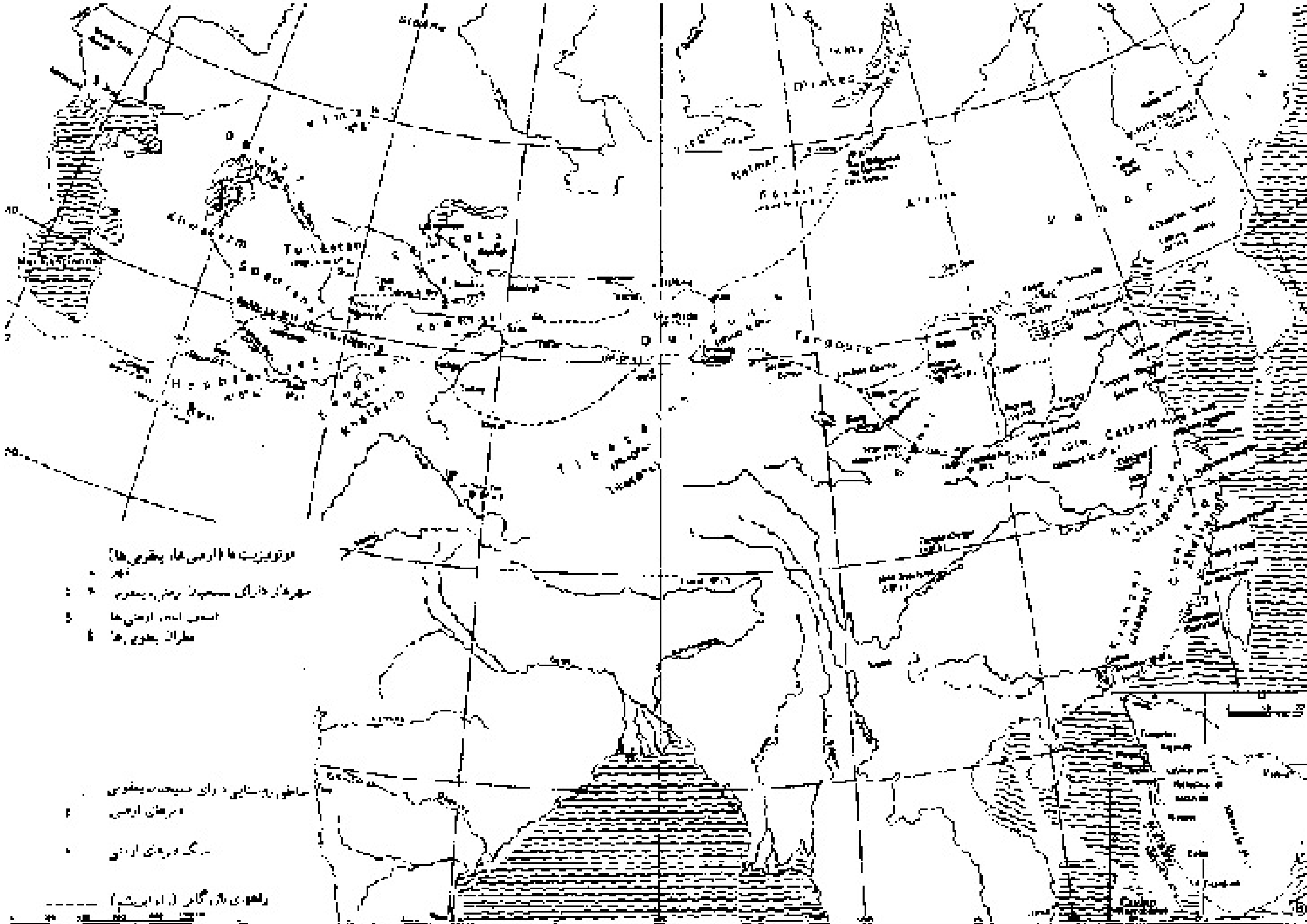
مدارک مربوط به حضور مسیحیت در مکان هایی که در این نقشه نشان داده شده اند به طور کلی از منابع و نوشته های تاریخی مسیحیان شرق (فهرست اسقفان) ، جغرافی دانان عرب ، تاریخ نگاران چینی ، مسافرین غربی و همچنین آثار باستانی (به ویژه ادبی) گردآوری شده اند. بر طبق این منابع ، مسیحیت آسیای مرکزی و خاور دور در قرن دوازدهم تا چهاردهم در اوج شکوفایی خود قرار داشت . (دوران مربوط به قرنهای قبل از آن بر روی نقشه مشخص شده اند). اصولا کلیسای نسطوری توسط بازرگانان ، مبلغین و روحانیون سریانی و فارس تبار ، اکثریت اعضای کلیسای خود را از میان قوم ترک و تاتار که متصرفین قدرت سیاسی بودند جمع آوری می نمود. اما کلیسای سریانی غرب به زحمت توانست موفقیتی نزد ملل آسیای مرکزی کسب نماید در حالی که مسیحیان کالدانی تنها در مناطق شرقی توانستند کلیساهایی ایجاد کنند. مسیحیت توسط راهبانی که موقتا در آن مناطق سکنی داشتند و همچنین از طریق زندانیان یا مزدوران نظامی به آنجا برده شد. چند حوزه مطرانی کلیسای نسطوری (موقتا) بین خودشان با هم متحد شده بودند مرو و نیشابور (قرن ۱۳-۱۴) ، سمرقند و ترکستان (قرن ۱۳) ، کاشغر و ناکات (قرن ۱۴) ، آلمالیق و تانگوت (قرن ۱۳) ، چین (مین) و خانبالیغ (قرن ۱۳) ، چین (کاتهای) و اونگوت (قرن ۱۳) ، هسیانفو و چین. حوزه های اسقفی و مطرانی مربوط به یک جماعت یا یک منطقه بر روی نقشه مشخص شده اند. در مورد روحانیان عالی رتبه که مقر آنها تعیین نشده با نامشخص می باشد : مطران تانگوت شاید در نینقزیا (Ninghsia) و اسقف هیاطله در بغداد (منطقه ای در شمال هرات) سکونت داشتند. کاتولیکوس ملکیت « روماگیربس » (Romagyris) (که زیر نظر پاتریارک انطاکیه بود) ابتدا در تاشکند و سپس در نیشابور سکونت داشت. دشمنی و مخالفت با سلسله مینگ در چین (از سال ۱۳۶۸) ، مسلمان شدن خانهای مناطق تحت حکومت مغولها و جنگهای تیمور لنگ عوامل تضعیف دائمی مسیحیت در آسیای مرکزی و خاور دور بودند تا اینکه در قرن ۱۵ مسیحیت به طور کلی در آنجا از بین رفت . تنها مسیحیت در هندوستان که از قرن چهارم (شاید هم قبل از آن) توسط بازرگانان سریانی رواج یافته و در نزد بومیان آن منطقه ریشه دوانیده بودبه حیات خود ادامه داد. در آنجا حوزه ای متعلق به کلیسای نسطوری تشکیل گردید که بعدها تحت نفوذ استعمارگران پرتغالی به کلیسای رم ملحق گردید (مجمع اسقفان دیامپر ، ۱۵۹۹) تشکیلات داخلی این حوزه کلیسایی هنوز هم مبهم است : روحانیون عالی رتبه آن چندین بار مقر کلیسایی خود را تغییر داده اند. قسمتهایی از متن فوق که تنها فرضیه بوده یا این که تو سط منابع موثق تائید نشده اند با علامت سوال مشخص شده اند.

W. Hage

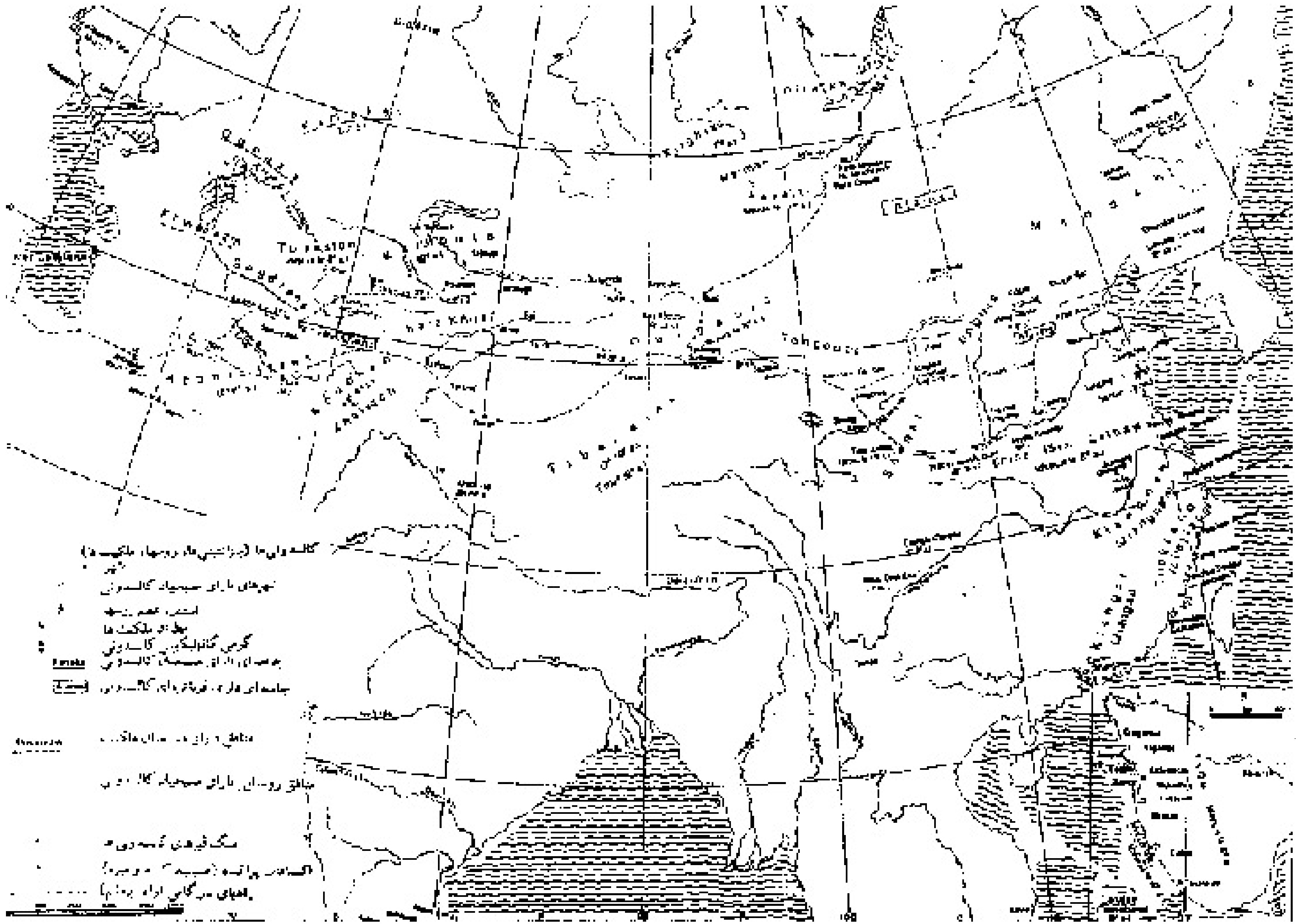
۳ الف   مسیحیت شرقی در آسیا تا قرن ۱۴ (نسطوری‌ها)



۳ب مسیحیت شرقی در آسیا تا قرن ۱۴ (مونوفیزیت‌ها)



۳ج مسیحیت شرقی در آسیا تا قرن ۱۴ (کالسدونی‌ها)



۴ مسیحیان کاتولیک رم در امپراتوری مغول (قرون ۱۳ و ۱۴)

